الجانب الإلهى

من التفكير الإسلامى

الدكتور محمد البهى

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الرابعة

لم تزل الحاجة ماسة الى ما استهدفه الكتاب : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى .. من الفصل بين الفكر الدخيل ، والمبادىء الاسلامية الأصيلة .. قائمة ولم يزل مادعا اليه من مناقشة الطارىء على المجتمع الاسلامى وعلى عقيدته وايمانه بالاسلام ، وتوفير الاعتبار كل الاعتبار للقيم الاســلامية وحدها .. أمرا واجبا لصالح المسلمين فى تماسكهم واستقامة اتجاههم فى الحياة .

واذا مر على ظهور هذا الكتاب الآن للمرة الأولى ما يزيد على الخمس عشرة سنة ، فالتطورات الأيديولوجية والعنف فى اقحام بعض الأيديولوجيات الأجنبية على هذا المجتمع أو ذاك من المجتمعات الاسلامية فى أفريقيا وآسيا الآن .. يدفع الى الحرص على هدف الكتاب ، ويجعل منه بالتالى نداء جديدا وفى الوقت نفسه نذيرا للأمة الاسلامية فى حاضرها بمعرفة اسلامها ، والبقاء فى اطاره ان هى نشرت الاستقلال والسيادة ، وطلبت السلام والاستقرار ، وسعت الى التقدم الانسانى والسلوك السوى فى الحياة .

فما كان دعاؤه بالأمس الا طلبا للتحرر والاستقلال عن التمييز بين ما للأمة الاسلامية خاصا بها ، وبين ما هو زاحف قادم عليها من وثنية الاغريق التى أخذت صبغة الفلسفة وطابع التفكير الانسانى ، ومن سلبية الصوفية الفارسية ، وعزلة الاتجاه الهندى ، وجــدل الكلاميين من اليهود والمسيحيين السابقين .

ومع يقظة الايمان الاسلامى اذ ذاك ، ورده الكثير من أنواع هذا الدخيل .. فقد كان له خطره فى ذلك الوقت على الايمان والقيم الاسلامية معا : وهو خطر التمزيق الى طوائف .. وخطر التلبيس والتشويش على اتجاه الخط المستقيم الذى ترسمه هداية الله فى كتابه الكريم .

ان مواجهة الفكر الدخيل أيا كان نوعه ومصدره .. هى ضرورة حتمية لبقاء المجتمع الاسلامى مستقلا بأيديولوجيته ومحافظا على وحدته وقوته .

ومساهمة هذا الكتاب فى توضيح مواجهة المسلمين للفكر الاغريقى والشرقى فى القرن التاسع الميلادى .. لا تقل فى أثرها عن مواجهة الفكر العلمانى الصليبى فى القرن التاسع عشر فى زميله كتاب : « الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى » .. ولا تقل كذلك عن مواجهة الفكر الماركسى اللينينى الالحادى فى القرن العشرين فى أخ لهما وهو كتاب : « الفكر الاسلامى والمجتمع المعاصر » .

ان الأمة الاسلامية فى حاضرها لا ينبغى لها أن تغلق النوافذ دون الفكر المعاصر ، كما لم تغلقها دون الفكر الاغريقي فى الماضى ، ولا الفكر الفارسى أو الهندى أو الدينى المسيحى واليهودى ، ولكن يجب أن تتريث فى قبوله ، ولا تتوانى فى رده ان كان يحمل خطرا يهدد وجودها واستقلال ذاتيتها ، كما فعلت بالأمس .

والكتب الثلاثة التى أشير اليها هنا تعرض للضعف أو الخطر الذى يتسم به الفكر الدخيل فى بعض جوانبه .. وتدعو الى يقظة اسلامية تصون مجتمعات هذه الأمة من التبعية أو الضياع ، فقد ضاعت

اليوم مجتمعات القوقاز ، والمجتمع الألبانى وصهرت جميعها فى مجتمع آخر يتبنى أيديولوجية اجتثت الاسلام من أصوله فيها وهو المجتمع الشيوعى ..

كما ضاعت بالأمس مجتمعات فى البلقان ، بعد مجتمعات الأندلس وصقلية ، وأذيب فى مجتمع الكنيسة الكاثوليكية ..

ان العلم والتكنولوجية شىء ، والاتجاه المادى الالحادى أوالعلمانى شىء آخر . وتقدم المسلمين كما يعتمد على العلم والتكنولوجية .. يتطلب بقاء المسلمين على اسلامهم ، ان هم أرادوا أن يكون لهم الوصف بالاسلام ، وأن يستمروا فى البناء فى تاريخهم المجيد .

والله الموفق .

مصر الجديدة فى يناير سنة ١٩٦٦ م **محمد البهى**

تقديم الطبعة الثالثة

كان القصد من طبع هذا الكتاب للمرة الثالثة هو تأكيد تلك الفكرة التى حملت على تأليفه ونشره ، وهذه الفكرة : هى « تقييم » الفكر الانسانى الذى نفذ وتسرب الى المسلمين من الشرق والغرب على السواء ... هى « تقييم » الفلسفة الاغريقية التى وصلت من أثينا فروما الى الاسكندرية ثم انتقلت منها الى مدارس الشرق الأدنى وهى مدارس الشام والعراق ، وكذلك « تقييم » الفلسفة الشرقية وعلى الأخص الفارسية والهندية .

حتى اذا تجلت قيمة الفكر الدخيل فى المجتمع الاسلامى وبرزت أسسه ومقوماته ، اتضحت بالتالى مبادىء الاسلام وتعاليمه وتميزت تميزا لا لبس فيه عن تلك الأسس والمقومات . وبذلك يعرف نطاق الاسلام ، كما تعرف دائرة الفكر الفلسفى ... وسينمى الانسان بعد ذلك معرفته الصحيحة بالاسلام ، كما يعطى لنفسه الفرصة الكافية لنقد الفكر الصادر من الانسان .

حاول قبل الآن فريق من علماء المسلمين الأوائل أن يوضح الفرق بين الفلسفة وبين الاسلام ، والقيمة الذاتية لكل من النوعين . ولكنه فى الحكم على قيمة الفلسفة بوجه خاص كان يستعير من الدين التعبير عن الحكم ، ويصيغه مرة فى عبارة « الكفر » و « الالحاد » أو فى صيغة الوجوب والالزام . والأولى فى الحكم على قيمة الشىء أن يحلل الى عناصره ، وأن « يقيِّم » كل عنصر بمقوماته وبآثاره .

وقد آثرنا الطريق الثانى فى هذا الكتاب ، وتتبعنا تاريخ المشاكل الفلسفية وتطوراتها : ومن البسيط الى المركب ، ثم مرة اخرى من المركب الى أبسط أجزائها .

وعن طريق هذا المنهج وقفنا أمام عناصر أو آراء لا يستطيع العقل الانسانى غير المتحيز أن يبررها ويسترسل فى تعليلها ، بل لابد أن يأخذها على أنها رواسب من العقائد القديمة ، صيغت فى صيغ فلسفية ورتبت فى سلسلة من المقدمات المنطقية ، وهى فى حقيقة أمرها عقيدة أكثر منها منطق ، وأمر تعبدى أكثر منه شيء قابل للتعليل .

كما أنه اتضح من جانب آخر أن الفلسفة مهما ادعت أنها قامت على أساس من البحث الحر والمنهج المنظم ، والتفكير الذى لا يتأثر من مؤثرات البيئة والثقافة والتوجيه والعقيدة والعرف والتقاليد وغير ذلك مما من شأنه أن يؤثر على الانسان كانسان ، وخاصة فى تفكيره وأسلوب هذا التفكير ، وفى حكمه والتعبير عنه — اتضح أن الفلسفة مهما ادعت ذلك ، فهى البحث التحليلى لا تخرج عن كونها مركبا عقليا تسهم فيه كل مؤثرات البيئة ، ثم تأخذ لونا جديدا فحسب ، وتتبع تسلسلا معينا فى الترتيب والاستنتاج .

ومن هنا لا تخرج الفلسفة الشرقية عن كون أساسها دينا وعقيدة ... هى دين الفرس والهنود على السواء ، وعقيدة الزرادشتيين والبراهميين خاصة منهم .

كما لا تخرج الفلسفة الاغريقية — بالرغم من كثرة مدارسها واختلاف النعوت التى ينعت بها فلاسفة هذه المدارس — عن كونها صياغات عقلية ومناهج منطقية تعيد عقيدة الاغريق ووثنيتهم وما كان

لديهم من عادات متأصلة فيهم : فأفلاطون فى فلسفته فى النفس وفى الدولة .. لم يخرج عن التأثر بما كان مألوفا لدى الاغريق من تفرقه بين المواطنين وتحديد لطبقاتهم ، وأرسطو لم يخرج فى فلسفته التاليه اطلاقا عن وثنية الاغريق وايمانهم بآلهة كثيرة ، كل اله منها له منطقة نفوذ خاصة به .... وهكذا بقية فلاسفتهم .

ومما تتميز به الطبعة الثالثة : أنها أدمجت فى مجلد واحد ما كان أخرج من قبل فى مجلدين ، ومن ثم لا يكون ثمة فاصل فى التصور الذهنى لدى القارىء بين المقدمة والتفريع عليها . فلم يكن المجلد الأول الا مقدمة تصور أنواع الفلسفة التى دخلت المجتمع الاسلامى ، والسبل التى وصلت منها ، ثم مشاكلها ، والمجالات الفكرية لدى المسلمين التى تأثرت بكل نوع منها . ولم يكن المجلد الثانى الا توضيحا لتأثر المفكرين المسلمين فى مجالاتهم الفكرية : سواء فيما سمى بعلم الكلام أو ما سمى بالتفكير الشرقى أو التفكير الاغريقى . وكان واضحا أن التفكير الدينى الشرقى كان له أثره فى مجالين : فى مجال علم الكلام الاسلامى وفى مجال التصوف ، أما الفلسفة الاغريقية فكان لها مجالها أيضا فى علم الكلام الاسلامى ـــ على نطاق ضيق ، وفيما عرف لدى المسلمين باسم الفلسفة .

وبهذا الادماج ، يتهيأ لقارىء الكتاب الصورة الكاملة لدخول الفكر الفلسفى الأجنبى ، واتصال المسلمين وتأثرهم به فيما اتجوه من خليط جمع بين الدين والفلسفة . وهو خليط لا يرجع الى الدين وحده كما لا يرجع الى الفلسفة وحدها ، ويحمل من القيم : نوعا لا يقف أمام « التقييم » ، وآخر قيمته من ذاته تدفع على الاقناع

والايمان به . وفى خاتمة هذا الكتاب يتضح للقارىء الهدف من تأليفه : وهو أن تبقى رسالة الله فى بعد عن صفة الانسان كى ترسم الطريق المستقيم لهداية الناس جميعا ، كما يبقى الفكر الانسانى مستقلا عن أن تشوبه عقيدة أو ايمان كى لا يحجم الانسان عن نقده و « تقييمه » .

والانسان فى حاجة دائما الى ايمان لا يقبل النقد والشك . والى تفكير يمارس فيه نشاط الطبيعة العقلية ومحاولة حل ما يلقاه الانسان من مشاكل من الزاوية الانسانية .

أمران متقابلان .... ولكنهما ضروريان لحياة الانسان .

ان الوجود كله قائم على التقابل .... وهدف الحياة أخيرا محاولة ايجاد الانسجام بين المتقابلين .

وفى ختام هذه الكلمة أشكر الصديق الأستاذ محمد فتحى عثمان على ما أولاه من عناية فى اخراج هذا الكتاب ...

سبتمبر ١٩٦٢

دكتور محمد البهى

مقدمة الطبعة الثانيـــة

• **الكتاب الأول :**

تحكى هذه الطبعة الثانية للقسم الأول ما رسمته الطبعة الأولى له من هدف ، ومنهج ، وما اشتملت عليه من موضوعات .

وتنفرد عنها فى المادة بالزيادة والتفصيل فى بعض الموضوعات ، وفى أسلوب العرض بالبسط والتوضيح .

والله أسأله التوفيق والهداية .
صفر سنة ١٣٦٨
ديسمبر سنة ١٩٤٨

• **الكتاب الثانى :**

هذا الجزء الثانى الذى نعالج فيه موقف فلاسفة المسلمين المنطقيين فى المشرق من الفكر الاغريقى فيما بعد الطبيعة حسب المنهج الذى وضع لطبعته الأولى ، وللغاية التى سيطرت على العرض هناك ، يسير فى طبعته الثانية على نفس المنهج ، ولنفس الغاية .

أما المنهج فهو اتباع الحيدة فى تصوير الآراء وتقويمها ، وأما الغاية فهى نتيجة ذلك المنهج فى تقويم المذاهب والفكر . ومما تتناوله هذه الغاية ، أن يقف دارس الفلسفة على ثمرة دراستها ، من معرفته بأصول النقد العقلى ، وأن يقف المسلمون على قيمة الحكمة الانسانية ومدى

أثرها على الدين والتدين ، ثم أخيرا على الجدل العقلى على العموم حول الله تعالى ، وفى دائرة ما بعد الطبيعة .

وما زيد فى هذه الطبعة الثانية يدخل فى باب توضيح المجمل ، وتنظيم المفصل ، وربط الآراء بما يجعلها سهلة التناول ، وقريبة التذكر .

والله أسأل التوفيق والهداية .

١٣ صفر سنة ١٣٧١
١٢ نوفمبر سنة ١٩٥١

محمد البهى

مقدمة الطبعة الأولى

• **الكتاب الأول :**

موضوع هذا الكتاب ، وهو : « الجانب الالهى من التفكير الاسلامى » ، قد لا يكون جديدا على قراء الفلسفة الاسلامية ، لأنه يتعلق بـ « الله » كما حاول المسلمون شرحه فى الأزمنة المختلفة .

ولكن منهج البحث فيه ربما يكون جديدا : لأنه اعتمد على النقد العلمى وحده ، دون أن يتبع ميلا خاصا الى ثقافة معينة ، أو أن يتأثر بحكم مؤرخ عقلى بالذات . والجدة فى منهج البحث تتبعها جدة العرض والتصوير ، والاختلاف فى عرض الموضوع وتصويره — لا الموضوع نفسه — هو أساس الاختلاف فى القيمة بين عمل عقلى وآخر .

وباعتماد هذا الكتاب ، فى أسلوب عرضه ، على النقد العلمى وحده ، خرج عن أن يكون رواية « للمشاكل الالهية » كما تركها المسلمون ، وصح له أن يعد « تأريخا » للتفكير الاسلامى الالهى ، يبين قيمة العمل العقلى للمسلمين فى الناحية الالهية من حيث هو فى ذاته ، وأثره فى تطور العقيدة ، باعتبار أنها شىء قام على أسلوب الدين ، وعلى ما لطبيعته من خصائص .

وقد حفزنى على هذا العمل — وان كان خطوة فى سبيل الغاية التى توخاها الكتاب — أنى وجدت العارضين للتفكير الاسلامى ،

فيما قرأت ، ما بين منقص من شأنه أو مبالغ فى تقديره ، أو متابع لواحد من الاثنين . كما وجدت من يجعله — من حيث صلته بالعقيدة — الدعامة الأولى فى الدفاع عنها ، أو يذهب فى شأنه الى أنه حتما ُمود بها ، أو مقلد كذلك لواحد من الاثنين . وكنت ظننت أن المستشرقين ، فى حكمهم على عمل المسلمين العقلى ، يبتعدون عن الاجحاف أو المبالغة فى التقدير ؛ ولكن رأيت — فيما قرأت لهم — أنهم قريبون لأن يعتبروا واحدا من الاثنين . وهم ، على كل حال ، ليسوا واحدا وراءهما .

واذا كانت الفلسفة تعد طابع التثقيف فى العصر الحديث ، فليست هى معالجة المشاكل والبحث عن حلولها فحسب ؛ بل عرض ما بحث من مشاكل سابقة — تناولها الانسان بالحل وابداء الرأى فيها — نوع من الفلسفة كذلك ، يراه التثقيف الحديث ضرورة للاستمرار فى معالجة مشاكل الحياة الحاضرة والمقبلة ، وبالأخص اذا تعلق بالجانب التوجيهى فيها .

ومصر ، والبلاد الشرقية ، فى نهضتها الحاضرة ، لابد لها — مختارة ، أم مكرهة — من نوعى الفلسفة فى التثقيف ، اذا أرادت السير فى الحياة من الشرق مقر تراثها ، وهدفت الى البقاء فيه .

واذا كانت المعاهد العليا ، عادة ، هى موطن الثقافة الفلسفية ، فالأزهر على الخصوص ، يجب أن يكون مركزها . لأن رجاله وقد عرفوا ما للانسان وهو الفلسفة ، بجانب مالله وهو الدين ، قد عزت قدرتهم على توجيه الجماعة الاسلامية — وهى جماعة انسانية — واسعة المدى ، ومن هنا يكون سيرهم بالشعب فيها الى الأمام واضح الأثر .

والله أسأله العون والتوفيق .

أول المحرم سنة ١٣٦٥ هـ
٦ ديسمبر سنة ١٩٤٥ م

• **الكتاب الثانى :**

هذا القسم الثانى من كتاب «الجانب الالهى من التفكير الاسلامى» يعرض موقف فلاسفة المسلمين فى المشرق ، من التراث العقلى الاغريقى فيما بعد الطبيعة . وهو موقف يمليه عدم التخلى عن العقيدة الدينية ، والرغبة فى احتضان الفلسفة الدخيلة .

وعلى وجه التحديد يذكر آراء المدارس الفلسفية فى « الوجود » وأصله ، وما ينتهى اليه ورأى هؤلاء الفلاسفة فيه ، ويوضح أن رأيهم فى تصورهم « الوجود » وتصويرهم اياه يتمثل فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، أكثر من أن يعبر عن بناء جديد فى التفكير الفلسفى فيما وراء الطبيعة .

كما يبين — بمساعدة سابقه : القسم الأول — أن انتخابهم للآراء الفلسفية فى هذه المشكلة التى حاولوا التوفيق بينها وبين الاسلام ، كان فى نطاق محدود : لأنهم قيدوا بما سبقوا به فى عصور « الاختيار » من عمل عقلى فيما خلفه الاغريق .

ومنهج البحث الذى سار عليه الكتاب فى قسمه الأول — وهو منهج الدقة فى الحكم دون التحيز لعاطفة أو البقاء تحت تأثير رأى معين تكون فى زمن سابق ، مع الاحتياط فى العرض حسبما تساعد المصادر الأصلية — هو نفسه الذى درج عليه الكتاب فى هذا القسم .

ولكى يصل هذا الكتاب الى الدقة فى الحكم بقدر الامكان كان يرى لزاما عليه فى بحث بعض الموضوعات ، وهى التى يتوقف الرأى فيها على الموازنة ، أن يستقصى فى غير تطويل طرفا من وجهات النظر المختلفة فيها وربما من أجل هذه الضرورة المنهجية يتعجل بعض القراء

فى أن يصدروا حكما عليه بالميل الى الاستطراد . ولكن عدم الرغبة فى التبعية فى تصوير الآراء وتقديرها — التى أخذ بها هذا الكتاب نفسه — هى التى قد تصوره لدى النظرة الأولى هذا التصوير .

والمدارس الفلسفية الميتافيزيقية على اختلاف رجالها ، واختلاف اتجاهاتهم ونتائجهم ، يتركز بحثها فى فهم أصل « الوجود » والتعبير عنه والأديان — بجانب عنايتها بتوجيه الانسان — تتخذ نظرتها الى « الوجود » ، وما كان عنه ، وما يصير اليه ، أساس توجيهها للانسان .

لذلك لا يبتعد هذا القسم الثانى عن الموضوع الرئيسى للجانب الالهى عندما يتخذ من « الوجود » مادة عرضه وتقديره . كما لا يبتعد عن هدفه ، وهو عرض هذا الجانب فى الجماعة الاسلامية ، عندما يعرض بالتفصيل رأى المسلمين العقليين .

واذا لم تتهيأ له الفرصة — بعد أن عرض آراء فلاسفتهم — ليذكر آراء بقية الطوائف الرئيسية الاسلامية فى الجانب الالهى من تفكيرهم ، فلاحقه ، وهو القسم الثالث ، سيتكفل ان شاء الله ببيان موقف رجال الاعتزال والأشاعرة من علماء الكلام ، وموقف رجال التصوف الاسلامى ، من التراث العقلى الأجنبى ، وعلى الأخص الاغريقى ، فيما بعد الطبيعة .

والله أسأله العون والتوفيق .

ذى القعدة سنة ١٣٦٦ هـ
سبتمبر سنة ١٩٤٧ م

محمد البهى

مَعْنَى الفَلسَفَة الإسلَاميَّة

الاختلاف فى معنى الفلسفة الاسلامية :

اختلف المعالجون للتراث العقلى الاسلامى من مؤرخى الفلسفة فى معنى الفلسفة الاسلامية ، تبعا لاختلافهم فى موقفهم من العقلية العربية :

فالذين يرون أن الجنس العربى ليس من صفاته التعمق فى التفكير ولا الابتكار فى الرأى والحلول لما يواجهه من مشاكل ، يعرفون الفلسفة الاسلامية بأنها : آراء المدارس الاغريقية الفلسفية التى دخلت الجماعة الاسلامية عن طريق الترجمة والنقل ، واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين ، اما بشرحها أو بالتوفيق بينها وبين مبادىء الدين الاسلامى ان بدا هناك تعارض أو تناقض — أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، ممن يعرفون فى تاريخ الثقافة العقلية الاسلامية بالفلاسفة أو الحكماء ... وأصحاب هذا الرأى هم بعض المستشرقين (١) .

والفريق الآخر الذى يرى أن العربى انسان له من الخصائص العقلية الطبيعية ما للانسان فى أى مكان ومن أى جنس — ومن هذه

---

(١) مع أمثال دى بور الذى يقول فى كتابه (الفلسفة الاسلامية ص ٣١ — ٣٢) : « متابعة البحث مستقلا كان فكرة لا تقع فى مخ الشرقى ، الذى يصور لنفسه أن الانسان بدون معلم تلميذ الشيطان . وكل ما كان للمسلمين أنهم اقتفوا اثر الفلاسفة الهيلينيين وحاولوا التوفيق بين افلاطون وأرسطو تارة ، أو عمدوا الى التعاليم التى تحدث اصطداما فأسقطوها فى صمت ، أو أولوها بمعنى لا يتعارض بشدة مع العقيدة (الاسلامية) تارة أخرى » .

الخصائص العمل العقلى المنظم الذى يسمى عادة باسم الفلسفة — يطلق الفلسفة الاسلامية على : تفكير الجماعة الاسلامية فى الكون وفيما بعده وفى الانسان فردا وجماعة ، ولكن يقيد تفكيرها الفلسفى هذا بما ورد به الاسلام من مبادىء ووصايا ، لأنها جماعة اسلامية ...

وهذا الفريق الآخر هو بعض العلماء الأوربيين [1] — فى الغالب من غير المستشرقين ، ممن تناولوا تاريخ الجماعات الانسانية بالوصف والعرض بعنوان كونها جماعات انسانية ، بغض النظر عما يفرق بينها من عقيدة أو عادات .

---

(١) من هؤلاء المؤرخ الألمانى للثقافة العقلية فيلهلم ديلتاى Wilhelm Dilthey الذى يذكر فى كتابه : Einleitunh in die Geistswissenschaft ج ١ ص ٢٩٢ — ٢٩٤ طبع برلين سنة ١٩٣٣) أن : « الغرب مدين للعرب فى توسيع نطاق الجبر اليونانى ، وهم بلا شك قد هيئوا الأمر بتقدمهم الخاص الى نشأة العلم الطبيعى الحديث ؛ فتوسعوا فى الكيمياء عما وصلت اليهم من مدرسة الاسكندرية وأوجدوا عدة مستحضرات كيماوية ، كما تقدموا فى الرياضة واستخدموها كآلة للتقدير الكمى (فى المساحة) » اذ اعترف بأن العقلية العربية يحق لها أن تنتج كعقلية أى جنس آخر ، وأنها قد أنتجت بالفعل فى بعض الموضوعات ، وانه كان لهذا الانتاج أثر فى تطور العقلية الغربية .

وهناك أيضا بعض المستشرقين أمثال Montet استاذ اللغات الشرقية فى جامعة جنيف ، فانه فى كتابه : (الاسلام طبع سنة ١٩٢٣ ص ٥١) يتحدث عن الفلسفة الاسلامية بما يأتى :

« ورأينا أن سر نفوذ أرسطو العجيب على العقل العربى وعلى المسلمين جميعا هو فى طريقة تفكيره ، سواء أكان فى الناحية العلمية التجريبية أم فى الناحية المنهجية المنطقية .

ويلاحظ فيما عدا ذلك أن الفلسفة الاسلامية وان كانت فى مبدئها وجوهرها أرسطية ، لكن رغم ذلك ليست صورة مكررة للأفكار الاغريقية ، اذ العرب وان احترموا الاغريق دائما كأساتذة لهم ، لكنهم فهموا كيف يحتفظون حقا بطابع الأصالة والابتكار فى فهمهم وتصويرهم لتعاليمهم ، ذلك الطابع الذى جعل لكتبهم ورسائلهم جدة خاصة » .

والمسلمون بناء على الرأى الأول : يدور عملهم العقلى فى الطبيعة وفيما بعدها فى دائرة ما رسمه الاغريق فحسب ، ليس لهم جديد فى المشاكل ولا فى حلولها .

بينما يجوز أن يكون لهم بناء فى تاريخ الحياة العقلية الانسانية . وأن يكون تفكيرهم استمرارا ـــ لا تقليدا ـــ لتفكير من سبقهم من مفكرى الاغريق وغيرهم ... بناء على رأى هذا الفريق الثانى .

ومجمل القول أن هناك اتجاهين فى تحديد الفلسفة الاسلامية :

• أحدهما :يقوم على عدم الاعتراف باستقلال العقل العـــربى بالانتاج العقلى ، ويرى لذلك أن ما ينسب اليه من فلسفة لا يخـــرج عما عرف من فكر الاغريق ، تناولها العرب بالشرح والترديد .

• والاتجاه الآخر : يرجع الى الاعتراف بقيمة العقل العـــربى وتساويه مع عقل أى شعب آخر فى أنه يصح أن يكون له انتاج عقلى يتسم بالابتكار فى بعض الأحيان ، ان لم تحل دون انتاجه أو ابتكاره حوائل خارجة عن ذاته باعتباره عقلا انسانيا . وعلى هذا لا يرى الفلسفة العربية أو الاسلامية عبارة عن فكر الاغريق وحدها التى احتضنتها العرب أو المسلمون ، بل يجوز عند التفتيش أن يكون العقل العربى قد استقل ببعض المشاكل العقلية ، كما قد يكون له آراؤه الخاصة به سواء فى المشاكل التى عرفها عن الاغريق ، أو فى غيرها من التى تنسب اليـــه .

وربما كان لأصحاب الرأى الأول شبهة فى ظاهر الأمر : فالثقـــافة غير الاسلامية ـــ وبخاصة الثقافة الاغريقية ـــ التى دخلت الجماعة الاسلامية مع الأجناس الأجنبية وحماها رؤساء المســـلمين حينا ،

أو شجعوا على نقلها ومدارستها فيما بعد .. كانت ضخمة من جهة ، والصبغة العقلية العلمية كانت تغلب عليها من جهة ثانية ، والنقاش فيها من المسلمين بين قبول أورد لها استغرق فترة النشاط للعقل الاسلامى المنتج (الى آخر القرن السابع الهجرى تقريبا) من جهة ثالثة ... كل هذه المظاهر ، مع عدم وجود تراث علمى للمسلمين [1] قبل اختلاطهم بغيرهم ، حمل أصحاب هذا الرأى على أن يصفوا عمل الفكر الاسلامى بأنه لم يخرج عن النطاق الذى رسمه الاغريق ، ولا عن الشروح التى قام بها رجال العصر الهيلينى الرومانى ، وأن ما تناوله تفكير المسلمين فى الطبيعة أو فيما بعدها من مسائل هى مسائل الفكر الاغريقى ، وما ذكره لها من حلول هى أيضا حلوله التى نقلت لهذه المسائل عن الاغريق أو عن تلامذتهم من اليهود والمسيحيين .

وهؤلاء الذين حكموا على العمل العقلى للمسلمين بهذا الحكم .. ان اختلفوا ، يرجع اختلافهم فيما بينهم الى عرض هذا وتصويره فقط .

---

(١) اذ « المعرفة » التى كانت لديهم فى عصرهم الجاهلى : لم تقم على مشكلة من مشاكل العالم وتحليلها ، ولم تتضمن شرحا منظما لماهية حقيقية من الحقائق فيه ؛ بل كان قوامها التجارب البدائية . ومثل هذه المعارف لا تأخذ صبغة « العلم » .

وفى عصر صدر الاسلام : كان القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم يمثلان ما كان لديهم من معرفة ، وهى معرفة « دينية » أو معرفة « وحيية » ، ومثل هذه المعرفة وان حكم عليها بالعصمة من الخطأ الا أنها لا توصف « بالعلمية » . اذ العلم يطلق على ضرب من معرفة الانسان ، كونها بمقاييسه المعتبرة لديه من منطق أو تجربة ، وبلغت فى الدقة عنده مبلغ اليقين الجازم .

وما كان للعرب الى أن اختلطوا بغيرهم من أرباب الثقافات الاجنبية لا يخرج عن « الأدب » بنوعيه ، وعن تلك المعارف التى كونتها الملاحظة الأولية أو استصحبتها التقاليد .

فبينما نرى « ماكس هورتن » الألمانى و « رينان » الفرنسى : يبالغان فى هذا الحكم فيسلبان العقلية الاسلامية المتفلسفة كل أثر عدا الترديد والتقليد ، نرى « جولدزيهر » المجرى و « دى بور » الهولندى و «كارا — دى — فو» : الفرنسى يخففون من هذا الغلو ؛ اذ يبنون أصل حكمهم على عدم الوقوف على المصادر العربية التى تصور لهم استقلال العقلية الاسلامية المتفلسفة .

ولو تركنا هؤلاء الأوربيين جانبا وأدرنا النظر فيما كتبه المسلمون أنفسهم عن تراثهم الثقافى العقلى ، وجدنا بعضا منهم — مثل البيرونى وابن حزم والشهرستانى — يعلن حكمه بتأثر الفرق الاسلامية فى أصول مذاهبها وشروح هذه الأصول ببعض مسائل الديانات غير الاسلامية ، وبما نقل معها من تعليلات عقلية أو شروح مذهبية . وقد يجاريهم فى هذا الحكم الآن بعض المؤرخين المعاصرين من الذين يعرضون التراث العقلى الاسلامى .

موقف مؤرخ الثقافة من الرأيين :

ومؤرخ الثقافة فى عرضه للحياة العقلية الانسانية فى أية جماعة ، بالرغم من مطالعته لرأيين متضاربين فى وصفها ، يجب أن يقف من كليهما موقف الناقد المحايد والعارض لتيارات هذه الحياة واتجاهاتها كما هى ، دون أن يصنع من نفسه تحويرا فى مجراها ، حتى يتبين له فى نهاية الشوط قيمة كل من الرأيين .

وقد كان ذلك منهج بعض القدامى من المؤلفين المسلمين — على الأقل وعدا به — أمثال محمد بن عبد الكريم الشهرستانى اذ يقول فى المقدمة الثانية لكتابه « الملل والنحل » : « وشرطى على نفسى أن أورد

مذهب كل فرقة على ما وجدته فى كتبهم ، من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم ، دون أن أبين صحيحه من فاسده وأعين حقه من باطله ، وان كان لا يخفى على الأفهام الذكية فى مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق ونفحات الباطل ... وبالله التوفيق »[1] .

وعملا بهذا الموقف ، نعرض للتفكير الاسلامى فى أطواره المختلفة حسبما أسعفتنا مصادره لنعرف :

• أحقا تأثر التفكير الاسلامى : فى الطبيعة وفيما بعدها ، بالفكر الاغريقى على نحو أن هذا الفكر اقترح عليه المسائل كما وضع له حلولها ... كما يقول بعض المستشرقين ؟؟

أحقا تأثرت بعض الفرق الاسلاميه ، فى نشأتها وفيما كان لها من آراء ، ببعض الديانات الشرقية ... كما يقول بعض المؤرخين المسلمين ؟؟

• أم أن التأثر — ان قيل بتأثر فى الجملة — كان فى بعض ضروب التوجيه ، وفى نوع أو أكثر من أنواع المعالجة ، دون المشاكل ذاتها ودون بقية ضروب التوجيه والمعالجة ؟ لأن المشاكل نفسها كانت للمسلمين كجماعة انسانية — اذ هى من املاء الواقع ، وواقع أية جماعة انسانية فى جملته مشابه لواقع جماعة أخرى ... وكذا بقية ضروب التوجيه والمعالجة كانت للعقل الاسلامى خالصة ، كما يقول أصحاب التقدير الذاتى لتفكير المسلمين ؟

والوقوف على قيم مثل هذه الأحكام فى حيدة ، هو المهمة الأولى لتاريخ التفكير البشرى أو لتاريخ الفلسفة . وبهذا الحياد يستمر العقل الانسانى منتجا ... وانحرافه عنه زج به فى دائرة التقليد ، وذلك عندما

---

(١) ص ١١ — اخراج بدران .

يقع تحت تأثير العادة أو الشيوع أو غير ذلك من عوامل التأثر .

ولما كان التفكير الاسلامى متعدد الجوانب ، نرى لسهولة الوصول الى تعرف قيمة الحكم على تفلسف المسلمين وعملهم العقلى من وجهتى نظر المعالجين للتراث العقلى الاسلامى من أجانب ومسلمين ، أن نعرض جانبا بعد آخر منه على حسب وقوعه الزمنى ... وجوانبه متعددة :

- فمنه جانب الهى : يتناول الله وصفاته وعلاقته بالعالم
- وجانب أخلاقى : يتناول الانسان وسلوكه وغايته فى الحياة
- وآخر طبيعى : يتناول العالم المشاهد وتطوره
- وهناك جانب آخر رياضى : يتناول الحساب والجبر والهندسة ... الـخ .

ولكل جانب من هذه الجوانب .. عوامل أثرت فى نموه وتطوره ، وعلماء عرفوا بالتوفر على الاشتغال به . وقد تكون العوامل التى أثرت فى جانب من هذه الجوانب غير العوامل التى أثرت فى جانب آخر منها ،وان كانت تنتهى جميعها الى مصدر عام واحد .

فان قيل مثلا : ان المسيحية أثرت فى التفكير الاسلامى .. فقد يكون هذا القول صحيحا فى جملته . ولكن ما أثر من هذا المصدر فى الجانب الالهى لتفكير المسلمين ، أو تفلسفهم فى الالهيات ، غير العامل الذى أثر منه فى الجانب الأخلاقى من هذا التفكير . فشرحها ـــ أو ما سنسميه مسيحية مفلسفة ، أو فلسفة المسيحية ، أو علم الكلام عند المسيحيين ـــ هو مظنة التأثير فى الجانب الالهى . بينما أصلها ـــ أو ما سنسميه بالمسيحية النصية ، أو المسيحية قبل الشرح والتفلسف ـــ هو مظنة التأثير فى الجانب الأخلاقى من التفكير الاسلامى ، ان ادعينا

أن التفكير الاسلامى تأثر بالمسيحية على وجه العموم .. وهكذا ...

• والوقوف على مدى العمل العقلى للمسلمين وقيمته وما فيه من استقلال أو تبعية .. هو حقا هدفنا الرئيسى من عرض التفكير الاسلامى فى تطوره على هذا النحو .

• وهناك وراءه هدف آخر .. يتعلق بكتب المسلمين فى العقيدة التى وضعت للدفاع عن عقيدتهم منذ القرن السادس الهجرى . وهى تلك التى اشتبكت فيها مناهج الفلاسفة وآراؤهم بمناهج الكلاميين السلفيين وآرائهم . فلا يسهل فهمها الا بمعرفة العناصر التى فيها ، وهى عناصر اسلامية وغير اسلامية . وأصول العناصر الدخيلة غير الاسلامية ، تتوقف معرفتها على متابعة العرض لتفكير المسلمين على النحو الذى أشرنا اليه .

• وهناك هدف ثالث ... يجرنا اليه السير نحو الهدف الرئيسى : وهو أن الدفاع عن العقيدة الاسلامية قد لا يجدى فى عصرنا الحاضر الا بمعرفة قيمة ما أنتجته العقلية الاسلامية فى الجانب الالهى — ان كان لها انتاج ، وكذا بمعرفة قيمة ما نقل عن الثقافات الأخرى . ولا شك أن الوقوف على قيمة حكم المستشرقين وحكم المسلمين المعالجين للتراث الاسلامى العقلى ، على عمل العقل الاسلامى فى هذا التراث ، وهو الهدف الأول لعرضنا هذا كما ذكرنا ، يتضمن كذلك الوقوف على قيم العناصر العقلية سواء أكانت اسلامية أم غير اسلامية . وفى بيان قيمتها يتضح ضعفها أو قوتها فى ذاتها .

فتاريخ التفكير الاسلامى — كعلم مهمته العرض المحايد — قد يكون أسلوب العصر فى الدفاع عن العقيدة الاسلامية كذلك . وسيتضح

أن صنعة الانسان العقلية ــ للمسلمين أم لغيرهم ــ مهما بلغت من الدقة والاتقان ، تقصر عن أن تزيد فى قيمة الاسلام وعن أن تنمى الاعتقاد به ، فضلا عن أن تنشئه .

وبهذا العرض .. سنحصل اذن على غاية عامة انسانية لها صلة بالتفكير الانسانى فى الجملة : وهى الوقوف على قيمته فى حقبة معينة من الزمن لدى جماعة معينة . وكذا على غاية أخرى خاصة : لها صلة بكتب العقيدة الاسلامية وبالدفاع عنها فى عصرنا الحاضر .

* * *

وسنقدم هنا فى العرض ، الجانب الالهى من تفكير المسلمين ، على الجوانب الأخرى منه ... لأمرين :

• أن هذا الجانب كان المسيطر بوجه عام على تفلسف القدامى وعلماء القرون الوسطى .

• أن المسلمين لم يعنوا بجانب من جوانب تفكيرهم كما عنوا بهذا الجانب ... اذ الاله وصفاته ، وهو موضوع هذا الجانب ، على نحو ما ورد به الاسلام ، كان الأساس الأول فى كيانهم ووجودهم كجماعة انسانية معينة ، تميزت بأنها اسلامية ، لها غرضها وهدفها فى هــذه الحياة . فكفاحها فى دعم هذا الأساس كفاح من أجل هدفها أو كفاح فى سبيل حفظ بقائها . وأية ناحية من نواحى الجماعة الانســانية تمس حفظ بقاء الجماعة نفسها ، تلقى العناية الأولى من تفكيرها والحرص الشديد منها على صيانتها .

الجانب الالهى من التفكير الاسلامى :

الفلسفة الاسلامية الالهية ، أو فلسفة ما بعد الطبيعة عند المسلمين، ضرب من ضروب العمل العقلى عندهم . وتتميز عن الضروب الأخرى

بموضوعها فقط ، فهي تشمل كل تفكير اسلامي في الله ، سواء في تحديد ذاته وصفاته ، أو في شرح علاقته بالكون — وبالأخص بالانسان فيه . والكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد من الحكماء ، كأبي الهذيل العلاف والنظام من المعتزلة وكالأشعري وامام الحرمين والغزالي من الأشاعرة : في أن كل واحد منهم استخدم العقل في بحثه الالهي في حدود ما ورد به الاسلام ، مع مظنة تأثره بآراء الاغريق . لكن درجة التأثر بين هذه الطبقات الثلاث بالفكر الاغريقي متفاوتة ... فمن يعرفون باسم الفلاسفة والحكماء تعتبر درجة التأثر عندهم أوضح منها عند من يعرفون بالمتكلمين — معتزلة وأشاعرة على وجه العموم ، والأشاعرة أقل في التأثر من المعتزلة . ومن أجل هذا التفاوت يجعل المؤرخون للمذاهب رأي الحكماء ورأي الأشاعرة متقابلين ، ويجعلون رأي المعتزلة وسطا بين الرأيين .

ويجدر بباحث الجانب الالهي من تفكير المسلمين ، أن يتناول العوامل التي كونته أو أثرت في تطوره في مرحلتين ... لأن تلك العوامل لم تكن واحدة في كل عصوره ، ولأنه كان لاختلافها أثر كذلك في اختلاف طابعه ومظاهره . وبذا كان لكل مرحلة طابعها وخواصها ، ولكل منهما عوامل ساعدت على ما حصل فيها من تفكير على نحو خاص به .

فيجدر اذن بباحث هذا الجانب أن يعرض له فيما يسمى :

مرحلة ما قبل الاختلاط والنقل والترجمة ..

ومرحلة ما بعد الاختلاط والنقل والترجمة

• وفي المرحلة الأولى : يتناول المؤرخ عرض التفكير الالهي للمسلمين في حقبة يكاد يكون فيها هذا التفكير عربيا دار في نطاق

العقيدة الاسلامية وحول مبادئها . وفى الواقع هو يتناول فهم العقلية العربية للعقيدة الدينية منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، الى أن اشتد اختلاط المسلمين بالعناصر الأخرى غير الاسلامية من مسيحيين ويهود وفرس أو هنود ... الى ذلك الوقت الذى حل فيه اعتبار هذه العناصر الأجنبيه فى نفوس المسلمين ، ووقعت منها موقع التقدير حتى قويت لديهم الرغبة فى الاستعانة بها ... وبتعبير المؤرخ السياسى : من عصر الخلفاء الراشدين الى أواخر عصر بنى أمية .

ويصح للمتحدث عن تأريخ فهم العقلية العربية للعقيدة الدينية الاسلامية ، أن يسمى هذه المرحلة : مرحلة العزلة فى تاريخ الجانب الالهى من التفكير الاسلامى . كما يصح أن يسمى عرض التفكير فيها : بتاريخ نشأة علم أصول الدين أو علم الكلام .

• وفى المرحلة الثانية : يتناول الباحث عرض تطور هذا الجانب الالهى من جوانب تفكير المسلمين منذ اختلاط المسلمين بغيرهم وتأثرهم بهم الى الوقت الحاضر . وسيضطر أن يؤرخ للمنقول من عناصر الثقافات الأجنبية فى هذه المرحلة ، حتى يستطيع تحديد مصدر التأثير ومداه على عمل المسلمين العقلى ان كان هناك تأثير ، كما يؤرخ لاستمرار التفكير الاسلامى السابق فى المرحلة الأولى .

والتأريخ للمنقول من عناصر الثقافات الأجنبية ، يتطلب بالتالى تعيين مصادرها ومشاكلها التى يظن أن لها صلة بالتفكير الالهى للمسلمين ، كما يتطلب تحديد الطريق التى مرت بها الى المسلمين .

وعرض استمرار التفكير الاسلامى السابق ، فوق أنه يتناول مدى تأثره — ان ادعينا تأثره — بآراء المدارس الأجنبية الاغريقية المنقولة

وشرحها وشروح العقائد الشرقية ، يتناول كذلك موقف العقل الاسلامى من هذه الآراء والشروح فى الأزمنة المتتابعة منذ الاختلاط الى الوقت الحاضر .

وبعبارة أخرى يعرض مؤرخ الجانب الالهى من التفكير الاسلامى فى المرحلة الثانية :

١ ـــ للآراء الاغريقية التى نقلت الى اللغة العربية واشتغل بها علماء المسلمين فى الشرق والغرب الاسلاميين : وذلك اما ببسط المشاكل الفلسفية وتحديد عمل كل فيلسوف وموقفه تجاهها ايجابا أو سلبا ، أو بالتأريخ للشخصيات الفلسفية الاسلامية وآرائها بالنسبة لكل مشكلة منها . والمنهج الأول منهج موضوعى : يراعى فيه تركيز الآراء المختلفة للفلاسفة حول موضوع معين ، والمنهج الثانى تطورى تاريخى : يدخل فيه اعتبار الزمن الذى مر على المشكلة الفلسفية ، وان تركز فيه بحث المؤرخ حول الشخصية الفلسفية .

٢ ـــ كما يعرض لتطور علم العقيدة أو علم الكلام ، وموقف المدارس الكلامية المختلفة من هذا الدخيل الاغريقى وغير الاغريقى الطارىء على التفكير الاسلامى فى مرحلته الأولى .

وسنرى أن الحديث عن التفكير الاسلامى الالهى فى مرحلته الثانية يتطلب تقسيمها الى فترات ...

وتحديد هذه الفترات يرجع الى الحوادث السياسية والاجتماعية أو الثقافية التى كان لها أثر فى تغيير مجرى التفكير الالهى أثناء هذه المرحلة كلها .

وهذه الفترات هى :

(ا) ـــ فترة النقل والترجمة والجمع والشرح ، أو فترة التوفيق

بين آراء الاغريق كما وردت وبين آراء الدين فى العقيدة ... « ويمثلها الكندى ، الفارابى ، اخوان الصفا ، ابن سينا » .

(ب) فترة محاولة النقد والهدم لآراء الاغريق تارة ، والعمل على التوفيق والاستعانة بها فى تأييد العقيدة تارة أخرى .. « ويمثلها الغزالى » .

(ج) فترة رد الاعتبار للآراء الاغريقية فى غرب الامبراطورية الاسلامية ، وفى الوقت نفسه هدم الاستعانة بها فى تأييد العقيدة ، والتوفيق بينها وبين الدين على نمط آخر ... « ويمثلها ابن رشد » .

(د) فترة استمرار مناقشة الآراء الاغريقة وشروح العقليين للعقيدة تحت تأثير « تهافت الفلاسفة » للغزالى ، والميل الى تضييق نطاق العقل فى فهم العقيدة ... « ويمثلها الايجى ، الطوسى ، سعد الدين التفتازانى » .

(هـ) فترة نقد الجدل العقلى حول العقيدة ، وبالتالى نقد المذاهب الفلسفية والكلامية فى تأييد العقيدة ... « ويملثها ابن تيمية وابن القيم » .

(و) متابعة النقد للجدل العقلى حول العقيدة ، واتباع مذهب معين فى فهمها ... « ويمثلها محمد عبده فى رسالة التوحيد ، وتلميذه رشيد رشيد رضا فى مجلة المنار » .

واذن يتناول العرض التاريخى للجانب الالهى من التفكير الاسلامى فى مرحلتيه ، منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم الى الوقت الحاضر :

• تاريخ نشأة علم الكلام ، أو تاريخ بدء التفكير الميتافيزيقى فى الاسلام

• تاريخ شروح الديانات الشرقية (اليهودية والمسيحية ..) ، التى كان لها أثر فى آراء بعض الفرق الكلامية الاسلامية

• تاريخ الآراء الاغريقية الالهية فى البيئة الاسـلامية ، وموقف العقلية الاسلامية الفلسفية منها ، وهى مواقف مختلفة تتمثل على الخصوص فى مواقف الفلاسفة والمتكلمين من معتزلة وأشاعرة .



الكتاب الأول

- يعرف الفلسفة الاسلامية ، ويتحدث عن أطوار الفكر الاسلامى الالهى .
- كما يتحدث عن علم الكلام الدينى لدى اليهود والمسيحيين ، ومدى تأثيره على التفكير الالهى عند المسلمين .
- ويذكر طابع الفلسفة الاغريقية ، ويعرض لمدرسة « الافلاطونية الحديثة » ومدرسة الاسكندرية الفلسفية .
- ويشرح طريق وقوف المسلمين على هذا الفكر الاغريقى .

تاريخ الجانب الالهى من التفكير الاسلامى

المرحلة الأولى

مرحـــلة العزلة

أو مرحلة ما قبل الاختلاط

ولا يقصد بمرحلة العزلة[1] سوى المرحلة التى كان التفكير الاسلامى الالهى فيها عربيا خالصا ، لم يشتبك مع تفكير آخر عربى عن طريق مجالس البحث والمجادلة ، أو طريق مدارسة الكتب الأجنبية بعد نقلها وترجمتها . وعرض هذه المرحلة ، عرض للتفكير الالهى : من بداية حكم الخلفاء الراشدين الى آخر القرن الأول الهجـرى تقريبا ، وبعبارة أخرى : من أيام حكومة المدينة الى ما قبل أواخر حكومة دمشق ، ويشمل مدة القرن الأول الهجـرى على وجـه التقريب . ولا نستطيع تحديدها بالدقة ، لأن الفصل بين الأطوار المختلفة فى الحياة العقلية لا يخضع لدقة التحديد الرياضى .

ويتناول البحث فى هذه المرحلة :

- الموضوع الذى تركز حوله تفكير المسلمين .
- عوامل هذا التفكير .

---

(١) من مصادر البحث فى هذه المرحلة : دائرة المعارف الاسلامية : جولدزيهر فى كتابه : « تطور العقيدة » ــ ابن خلدون فى « مقدمته » والشهرستانى فى كتابه ، « الملل والنحل » ــ أحمد أمين فى ، « ضحى الاسلام » .

• محصول هذه المرحلة من المسائل والآراء التى دارت حولها ، وكذا من الفرق والأحزاب .

• صبغته وطابعه العام .

موضوع التفكير :

أما موضوع التفكير فى هذه المرحلة ، وكذا فى التى تليها ، فليس من العجيب أن يكون : « الله » جل جلاله .... اذ « الله » باعتبارات مختلفة ، سواء باعتبار ذاته ، أو باعتبار علاقته بالمخلوقات كخالق ، وكذا باعتبار علاقته بالانسان أو علاقة الانسان به ؛ كان المحور الذى تركزت حوله الدعوة المحمدية كما عرضها وصورها القرآن الكريم ...

• فقد وصفه الكتاب الكريم باعتبار ذاته : بأنه الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، والقيوم والواحد والحى والمتعال ، والغنى والقادر ، والباقى ، والعظيم والقهار ، والحميد والمجيد ، والقوى المتين ، والعليم واللطيف والحكيم والسميع والبصير ، والملك القدوس ، والبر ، ونور السموات والأرض ، والحق ... وغير ذلك من الصفات التى تصور الله غنيا بنفسه ، أبديا ، واسع القدرة والمعرفة ، محيطا بكل شىء ، وأنه الحق وحده .

• وباعتبار صلته بمخلوقاته : تحدث عنه بأنه الخالق ، وبأنه المبدىء والمعيد والبارىء والمصور ، والمحيى والمميت ، والوارث والباعث ، والحافظ ، ومالك الملك ، والولى والمقتدر ، والجبار ... الى غير ذلك من النعوت التى تبين أنه الخالق المطلق ، المدبر الحاكم الملك ، الذى لا قوة ولا سلطان غير سلطانه فى الوجود .

• وباعتبار علاقته بالانسان : وصفه بأنه الرحمن الرحيم ، والغافر والغفور والغفار ، والعفو والحليم ، والشكور (يجازى الناس على حمدهم له) ، والصبور ، والرءوف والودود ، والرقيب ، والحسيب والشهيد .

• وباعتبار علاقة الانسان به : نعته بأن المهيمن والهادى والوكيل ، والولى والوهاب ، والرزاق والمجيب والمعطى والمغنى يبسط الرزق لمن يشاء .... وغير ذلك من الأوصاف التى تدل على أن صلة العبد به صلة احتياج . فالعبد محتاج الى عفوه وتدبيره ، والله هو الرقيب والحسيب عليه ، المهيمن على العباد جميعا ، يعينهم ويهديهم . فهو مصدر الرزق بأوسع معانيه .

والله اذن هو الفاعل لكل شيء فى الوجود ، وارادته هى سبب ما فى الوجود كله ... يضل من يشاء ويهدى من يشاء .

والانسان المؤمن ، لا يستطيع ازاء ذلك غير أن يرجو الله ويدعوه الهداية ، وأن يسأله : ألا يجعله من الذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم ، وكانوا فى الآخرة من الخاسرين .

هذا الاعتقاد فى « الله » جل جلاله على هذا النحو ، كان واضحا عند الرسول صلى الله عليه وسلم وعند جماعته من المهاجرين والأنصار . وكانوا يبشرون به ويدفعون عنه ، واذا تليت عليهم آى الذكر الحكيم قالوا : آمنا به ، ويدفعون عنه ، كل من عند ربنا ... لم يلجأوا الى تفتيش عن المتشابه فيه ، ولم تكن بهم حاجة الى تأويله .

كان ذلك عنوان الجماعة الاسلامية ومظهر ايمانها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان هو حال المؤمنين حقا .

ولكن لأمر ما بعد وفاة الرسول ، ابتدأت الجماعة الاسلامية تحاول فهم العقيدة ، وتحاول شرحها . وابتدأت أفرادها تختلف كذلك

فى فهمها وشرحها . وكان شرحها أول الأمر يتنـاول تحديد علاقة الله بالانسان ، وعلاقة الانسان بالله .

• وهنا ابتدأ المسلمون يسألون أنفسهم : من هو المسلم على الحقيقة ؟ .... وما هو الايمان ؟ وما هو كنه الاعتقاد الذى ينبغى أن يعتقد فى الله ؟

• وكما ابتدأوا يسألون عن مسئولية الانسان .. وعن ارادة الله التى هى فوق كل شيء .

فجدت مسائل ، وتكونت فى العقيدة مشـاكل ، وحاولوا أن يوجدوا لها حلا ، وربما لم تجد حلا للآن مجمعا عليه من المسلمين .

وكلما تأخر الزمن بهم ، واشـتد اختلاطهم بغيرهم من أرباب الديانات والثقافات الأخرى ... كلما تعددت المشاكل الأولى التى نشأت فى جماعتهم ، وكلما ضموا اليها جديدا من مشاكل أو جـديدا من آراء ، وكلما زاد تشقق الأمة ـــ من أجل التماس الحلول لها ـــ الى شيع وأحزاب .

عوامل التفكير :

ولو أردنا أن نقف على عوامل التفكير فى العقيدة ، وبالأحرى عوامل الاختلاف فى فهمها فى هذه المرحلة ، وجدناها فى :

(ا) التغير والتبدل لحال الجماعة الاسلامية بعد وفاة الرسـول عنه على حالها فى عهده عليه السلام . وهذا التغير يجب أن تتلمس علله فى الخلاف والتصدع الذى طرأ على الجماعة الاسلامية أولا وبالذات ، لأن التفكير الذى نحدد عوامله ، معناه كما سترى محاوله جذب نصوص العقيدة الى رأى أو آراء معينة ، حددتهـا بواعث أخرى ـــ غير العقيدة ذاتها ـــ من سياسية واجتماعية وغيرها وسيطرت على طائفة أو طوائف من المسلمين .

والخلاف الذى طرأ على الجماعة الاسلامية بعد وحدتها هو أحد هذه البواعث الأخرى ، وهو أهمها كذلك . اذ كل خلاف داخل جماعة مصيره أن يجر المختلفين حتما الى محاولة كل فريق تصويب رأيه . وقد كان يجوز أن تتلمس كل فرقة من فرق المسلمين تصويب رأيها فى غير العقيدة وفى غير مصدرها ، وهو القرآن والحديث ، لو لم تكن لهم جميعا حاجة الى الاسلام ، ولو لم يكن عندهم حرص على الانتساب اليه وعلى اظهار التقرب منه . وهم — كافة — كانوا فى حاجة الى الاسلام والى احتضانه ، سواء فى تمكين سلطانهم أو فى جاههم أو فى قيمهم على العموم .

فالصلة وثيقة بين خلاف فى الجماعة المعتقدة ومحاولة من المختلفين فى تفهم العقيدة . وبالأحرى اذا طرأ الخلاف فى جماعة لها عقيدة ، ظهر فيها تخريج لنصوص هذه العقيدة تخريجات متنوعة على قدر طوائف المختلفين وعدد آرائهم .

والشهرستانى يحدثنا عن الخلافات التى وقعت داخل الجماعة الاسلامية منذ وفاة الرسول الى آخر عهد الصحابة ، مما كان له أثر فى تشعب الآراء فى فهم العقيدة ، وان لم يبد هذا الأثر أول الأمر واضحا ...

وهذه الخلافات ، وان أعطاها باحث التاريخ الصبغة السياسية ، فهى من وجهة نظر مؤرخ الحياة الفكرية ذات أثر قوى فى تغيير مجرى التفكير الذى يعنى به ؛ لأن وضع حد للحوادث ، وقصر آثارها على بعض نواحى الحياة دون بعض ليس سهلا . والأوصاف التى تعطى لها من أنها السياسية أو اجتماعية أو فكرية وعقلية مثلا ، هى تعبيرات يقصد منها تنظيم البحوث أكثر من قصد تحدد آثارها .

ويقول الشهرستانى فى كتابه « الملل والنحل »[1] :

• بعد وفاة الرسول ... أراد أهل مكة من المهاجرين رده الى مكة ، لأنها مسقط رأسه ومأنس نفسه ، وموطىء قدمه ، وموطن أهله وموقع رحله . وأراد أهل المدينة من الأنصار دفنه بالمدينة لأنها دار هجرته ومدار نصرته . وأرادت جماعة نقله الى بيت المقدس لأنه موضع دفن الأنبياء ومنه معراجه الى السماء . ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة لما روى عنه عليه السلام : « الأنبياء يدفنون حيث يموتون » .

• واختلف المهاجرون مع الأنصار فى الامامة : فقالت الأنصار منا أمير ومنكم أمير ، واتفقوا على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصارى ، فاستدركه أبو بكر وعمر فى الحال بأن حضرا سقيفة بنى ساعدة ... وقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مد عمر يده الى أبى بكر لمبايعته ؛ وبايعه الناس . وقال : ألا ان بيعة أبى بكر كانت فلتة وقى الله شرها ، فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ، فأيما رجل بايع رجلا من غير مشورة من المسلمين فانهما أحق بأن يقتلا . وسكتت الأنصار عن دعواهم لرواية أبى بكر عن النبى : « الأئمة من قريش » . ولما عاد أبو بكر الى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه عن رغبة ، سوى جماعة من بنى هاشم ، وأبى سفيان من بنى أمية .

• وفى خلافة أبى بكر اختلف المسلمون فى قتال مانعى الزكاة : فقال قوم لا نقاتلهم قتال الكفرة ؛ وقال قوم نقاتلهم ؛ حتى قال أبو بكر : لو منعونى عقالا مما أعطوا رسول الله لقاتلتهم عليه ؛ ومضى بنفسه الى

(١) جـ ١ ص ٢٣ : ٣٢ طبع محمد على صبيح سنة ١٣٤٧ هـ .

قتالهم ووافقه الصحابة بأسرهم . وقد أدى اجتهاد عمر فى أيام خلافته الى رد السبايا والأموال اليهم ، واطلاق المحبوسين منهم .

• وفى وقت وفاة أبى بكر نص أبو بكر على الخلافة لعمر ، فقال بعض الناس : قد وليت علينا فظا غليظا . وارتفع الخلاف عندما قال أبو بكر : لو سألنى ربى يوم القيامة لقلت : وليت عليهم خير أهلهم .

• وبعد وفاة عمر اختلف المسلمون فى أمر الشورى : واستقر رأيهم على بيعة عثمان بن عفان . ولكن أقاربه من بنى أمية استغلوا دماثة خلقه فجاروا ، فجير عليه ... ووقعت اختلافات كثيرة ، وأخذت عليه أحداث محالة على بنى أمية (١) :

---

(١) يوضح بعض المؤرخين التمهيد لمجىء عثمان والضغط عليه فيما يلى :

« كانت المدينة من أواخر مدة النبى ممنوعة على الكفار والمشركين ومن ظهر نفاقهم من المنافقين . وخشى المنافقون المختفون والمتظاهرون بالاسلام ان يقدموا على اغتيال عمر فينفضح أمرهم ، لذلك اتفقوا مع المشركين من بنى أمية وغيرهم والذين طردهم الرسول من المدينة ، وحرم عليهم السكنى فيها أن يستعدوا لاحتلال المدينة فى الوقت الذى يتم فيه اغتيال عمر . وأثاروا التذمر فى المدينة من عدم وجود نجار دقيق وحداد ماهر ، حتى اذا بلغ التذمر مسامع عمر ، واستشار فى الأمر من يجالسه اقترح المغيرة ابن شعبة عليه أن يستقدم غلاما ماهرا فى النجارة والحدادة ، وقال الآخرون أن ليس فى ذلك مانع ما داموا سيتقاضون منه الجزية ، وبعد تردد رضى عمر . فاستحضر المغيرة غلاما له : هو أبو لؤلؤة المجوسى الفارسى ، ولكى يبعد الشبهة عن نفسه وعن المتآمرين معه أثاروا الغلام على ما يتقاضونه منه من جزية وطلبوا اليه ان يطلب الاحتكام الى عمر . فاحتكم اليه فحكم عمر على الغلام ، وتظاهر الغلام بالغضب وتوعد عمر بالقتل ، واتخذ الموضوع فى الشكل خلافا بين عمر والغلام لا دخل للمغيرة فيه ، وهكذا انزلوا ستارا على اشتراكهم فى مؤامرة اغتيال عمر . ثم جاء كعب الاحبار لعمر وقال له : « انه قد عرف من التوراة أن أجله قد انتهى » ! فعجب عمر وتساءل : أفى التوراة ذكر لعمر ؟ فرد كعب عليه وقال : « لا . ولكن فيها صفتك وأجلك » . وكان جل ما يومى اليه كعب هو بث الرعب فى قلب =

منها : رده الحكم بن أمية الى المدينة ، بعد أن طرده النبى عليه السلام — وكان يسمى طريد رسول الله ، وبعد أن تشفع الى أبى بكر وعمر رضى الله عنهما أيام خلافتهما فما أجاباه الى ذلك ، ونفاه عمر من مقامه باليمن أربعين فرسخا .. ومنها نفيه أبا ذر الى الربذة .. وتزويجه مروان بن الحكم بنته ... وتسليمه خمس غنائم افريقية له ، وقد بلغت مائتى ألف دينار ... ومنها ايواؤه عبد الله بن سعد بن أبى سرح بعد أن أهدر النبى عليه السلام دمه ، وتوليته مصر ... ومنها توليته عبد الله بن عامر البصرة حين أحدث فيها ما أحدث ... الى غير ذلك مما نقموا عليه (١) ...

= عمر ، وقطع الأمل عنده من النجاة حتى يرتبك عند محاولة الاعتداء عليه فيتم ما يريدون !
واعتدى أبو لؤلؤة على عمر . ومات عمر ....

ودخل بنو أمية المدينة وأرهبوا الناس ، وساعدوا على اقامة عثمان ليكون سلما يرتقى بمساعدته بنو أمية الى منصة الحكم . وظهر فى المدينة فى نفس اليوم كافة المشركين والمنافقين من بنى أمية الذين كان الرسول قد طردهم وحرم عليهم سكنى المدينة ، فقد كانوا على ميعاد . فما أن تولى عثمان الخلافة ، حتى اجتمع بنو أمية فى داره وقام فيهم أبو سفيان صخر بن حرب فقال : افيكم أحد من غيركم ؟ — وذلك ليطمئن على عدم اذاعة ما يقول ، قالو : لا . قال : يا بنى أمية ، تلقفوها تلقف الكرة ، فوالذى يحلف به أبو سفيان مازلت أرجوها لكم ولتصيرن الى صبيانكم !! وبهذا أعلن زعيم بنى أمية غداة ولاية عثمان السياسة التى على أهله أن يتبعوها والتى عمل وعملوا لها حتى صارت اليهم ، وطلب منهم أن يعملوا على الاحتفاظ بها لهم ... ووصل هذا الى سمع عثمان ، واستنكره وعارض أبا سفيان — وذلك لقرب عهده بما يبيت القوم ويدبرون ، فنهره أبو سفيان وزجره فسكت .
=

= ولم ينفض هذا الاجتماع الا وقد عينت بنو أمية مروان بن الحكم سكرتيرا لعثمان ، أما مروان هذا فهو أحد المنافقين الذين أباح النبى عليه الصلاة والسلام دمهم لفجره وكفره ، والذى ظهر مع من ظهر غداة مقتل عمر . ووزعوا الولايات على أفراد العائلة الأموية ، وعينهم عثمان واحدا اثر الآخر ... نتيجة لما قرره مجلس العائلة » أ . هـ .

(١) الشهرستانى : جـ ١ ، ص ٢٧ — ٢٨ .

ومنذ قتله ، ثارت الفتنة بين المسلمين ولم تسكن بعد ....

• وفى زمن على وبعد الاتفاق على البيعة له : كثرت الخلافات واتسع نطاقها واشتد أمرها حتى جرت الى حروب داخلية ... من أبرزها واقعة الجمل .

هذه مظاهر متعددة للخلاف الذى وقع فى الجماعة الاسلامية ... وهو جدير بأن يخلق أحزابا وينشىء طوائف مستقلة ، داخل الأمة التى كافح الرسول من أجل وحدتها كفاحا طويلا . والخلاف وان ابتدأ فى نطاق ضيق ، لكنه أخذ فى الاتساع على مر الزمن . ومظاهره وان تغايرت تكاد ترجع الى أمر واحد ، هو : فتور التحمس للعقيدة عن الدرجة التى كان عليها [1] ، وبالتالى تزايد ميل المسلمين الى السيادة والسلطان ، اذ كلما ابتعد الزمن بالمسلمين عن ايام الدعوة ، كلما لمسنا ضعفا فى حرارة الايمان بالعقيدة ، وميلا شديدا الى النزاع والتحزب حول السلطان ومن أجله .

نعم كان هناك ، وبالأخص فى العهد الأول بعد وفاة الرسول ، زهاد فى الحياة الدنيا وفى متعها وسلطانها ، وكان هناك عشاق للعقيدة ومخلصون لها ، ومن أجل العقيدة وحدها حاربوا أو رموا غيرهم من المقصرين بالشذوذ أو الخروج . لكن ليس لنا أن ندعى أن كل المتنازعين أو أكثريتهم كان نزاعهم اخلاصا محضا للعقيدة ... ومع ذلك سنجد

---

(١) والرسول عليه الصلاة والسلام – نقلا عن قتيبة – عندما قال : « خير القرون قرنى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم . ثم يجىء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه ، ويمينه شهادته » – انما تحدث عن طبيعة الجماعة فى اعتقادها بعقيدة ما ؛ اذ يكون ايمانهم بها أول الأمر قويا ، ثم يأخذ فى الضعف حتى يتلاشى ويبقى لها اسم العقيدة دون التمسك بجوهرها ومرماها .

الكثيرين منهم يلصقون نزاعهم بالعقيدة وقد يجعلونها نفسها مركز الخلاف ؛ كما ترى كل فريق منهم يجد فى أن يظهر رأيه على أنه الصورة الحقة للعقيدة الصحيحة ، اذ قد سبق أن ذكرنا أن الجماعة اذا انقسمت الى شيع لأمر ما حاولت كل شيعة أن تبعد نفسها عن أن ترمى بعدم القرب من مصدر الفخر العام للجماعة ! وقد تحاول أكثر من ذلك : تحاول أن تظهر للرأى العام أنها راعية هذا المصدر ، وأنها وحدها الوفية بمطالبه ، والا كتبت بيدها الفناء لنفسها ؛ لأن الاعتراف من فريق من الجماعة ببعده عن مصدر فخرها كاف فى افنائه كمنتسب لهذه الجماعة منذ لحظة الاعتراف !

ومثل هذه المحاولة تتصور فى أن يحاول كل فريق أن يجذب مصدر فخر الجماعة ، وهو هنا القرآن والحديث ، الى رأيه الخاص وينزله عليه [١] ، كما يلتمس منه العون الى أقصى حدود الاستعانة [٢] .

---

(١) فقد ارتأى أحمد بن خابط ، من أصحاب النظام المعتزلى ، رأى النصارى فى المسيح فى اعطائه حكما من أحكام الألوهية ، وحمل لذلك بعض آى القرآن الكريم والأحاديث الشريفة على رايه .

وحكى عنه الشهرستانى – ج ١ ص ٨٩ (اخراج بدران) – فى ذلك أنه يقول :

« المسيح هو الذى يحاسب الخلق فى الآخرة ، وهو المراد بقوله تعالى : (وجاء ربك والملك صفا صفا) ! وهو الذى يأتى فى ظلل من الغمام ، وهو المعنى بقوله تعالى : (أو يأتى ربك) ، وهو المراد بقول النبى عليه السلام : (ان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن) ، وبقوله : (يضع الجبار قدمه فى النار) » . كما حمل قوله عليه السلام : (انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر) على رؤية العقل الأول الذى هو أول مبدع ، وهو العقل الفعال الذى تفيض منه الصور على الموجودات ، واياه عنى النبى عليه السلام بقوله :(أول ما خلق الله تعالى « العقل » فقال له : اقبل ... فهو الذى يظهر يوم القيامة ، وترتفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه ، فيرونه كمثل القمر ليلة البدر) . فأما واهب « العقل » فلا يرى البتة – ص ٩٢ ج ١ الملل (بدران) .

(٢) يقول الشهرستانى ، « وكان بين المعتزلة وبين السلف فى كل زمان اختلافات فى الصفات ، وكان السلف يناظرونهم عليها لا على قانون كلامى بل على قانون اقناعى ويسمون « الصفاتية » . فمن مثبت صفات البارى تعالى معانى قائمة بذاته ، ومن شبه صفاته بصفات الخلق ... وكلهم يتعلقون بظواهر الكتاب والسنة » .

ولو أن القرآن لم يشتمل من الآى على ما يساعد بعض هذه المحاولات ، لكان التعسف أمرا لازما لكل محاولة من هذا النوع [1] ! ولو لم يكن فى بعض عباراته من الاحتمال ما يغذى تخريجه على وجهين فأكثر ، لكان التعقيد من أبرز خصائص هذا التخريج !! ومثل هذا الاحتمال ليس خصوصية للقرآن من حيث هو قرآن ، لكنه خصوصية اللغة على العموم لأنه من طبيعتها ، و « الحقيقة » و « المجاز » ليسا الا عنوانين لهذه الطبيعة ، وهما ضربان من ضروب الاحتمال !

(ب) فالقرآن وكذا الحديث [2] ، وبالأحرى لغة القرآن ولغة الحديث ، سبب ثان يضاف الى الخلافات السياسية السابقة فى ايجاد التحزب فى الرأى والتفرق فى فهم العقيدة . وبالتالى فى ايجاد تفكير الهى فى هذه المرحلة التى تؤرخ لها باسم مرحلة العزلة فى التفكير ... ولكنه ليس بسبب رئيسى ؛ اذ لولا تحكم الخلافات السياسية لما كان تعارض بعض آيه فى الظاهر ، واحتمال بعض عباراته لأكثر من معنى واحد سببا فى خلق فرق داخل الجماعة الاسلامية ، لكل فرقة رأيها الخاص فى

(١) ومن المحاولات التى لازمها التعسف ، محاولة المتصوفة فى جذب نصوص القرآن الى فكرهم الصوفية . ويقول فى ذلك جولد زيهر (فى كتابه : الاتجاهات الاسلامية فى تفسير القرآن ص ١٨٠ : « وليس من السهل لدى صوفية الاسلام أن يعثروا فى القرآن على فكر المذهب الصوفى ، وأن يستشهدوا بالكتاب المقدس على نظرتهم فى الدين وفى العالم ، لأنه من الصعب تصور فكر دينية يضاد بعضها بعضا وراء الاسلام الأول والمذهب الصوفى ! فهناك فى الاسلام الفهم المعقول للانفصال التام لله عن العالم ، وهنا فى المذهب الصوفى اعتقاد حلول الله فى العالم ... » .

(٢) يقول ابن خلدون فى « مقدمته » ص ٤٣٨ : « ... الا أنه عرض بعد ذلك خلاف فى تفاصيل هذه العقائد ، أكثر مثارها من الآى المتشابهة . فدعا ذلك الى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل ، زيادة على النقل . فحدث بذلك علم الكلام » .

العقيدة على النحو الذى سنجده فى هذه المرحلة .

ومما نجده فى آيه من التعارض الظاهرى أو من الاحتمال فى الدلالة:

• تلك الآى التى يعطى ظاهرها اختيار الانسان فى تصرفاته وأفعاله ويشعر بمسئوليته الخاصة فى هذه التصرفات والأفعال .. من مثل قوله تعالى فى سورة طه : « وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى » ، وقوله فى سورة البقرة : « فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه ، انه هو التواب الرحيم » ، وقوله فى سورة البقرة أيضا : « وما كان الله ليضيع ايمانكم ، ان الله بالناس لرءوف رحيم » .

والأخرى التى يدل ظاهرها على نسبة أفعال الانسان وتصرفاته الى ارادة الله وقدرته ، من مثل قوله : « وما خلقت الجن والانس الاليعبدون » وقوله : « ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون »، وقوله : « ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين » ، وقوله : « من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون » ، وقوله فى سورة آل عمران : « قل اللهم مالك الملك ، تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ، وتعز من تشاء وتذل من تشاء ، بيدك الخير ، انك على كل شىء قدير » .

• وكذا ما يتخذ ظاهرها حجة على التشبيه ... من مثل قوله فى سورة المائدة : « وقالت اليهود يد الله مغلولة ، غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا ، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء » ، وقوله فى سورة ص : « قال يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى ، أستكبرت أم كنت من العالين » ، وقوله فى سورة القمر : « تجرى بأعيننا جزاء لمن كان كفر » ، وقوله فى سورة الزمر : « وما قدروا الله حق قدره ، والأرض

جميعا قبضته يوم القيامة » ، وقوله فى سورة طه : « الرحمن على العرش استوى » .

• أو ما يتخذ من ظاهرها أيضا دليلا على فكرة الفناء فى الله وفكرة أن الله هو الكل ... من مثل قوله فى سورة البقرة : « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » وقوله : «كل شىء هالك الا وجهه»، وقوله : « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » ، وقوله : هو الحق ....

وغير ذلك من الآيات التى جعلها بعض الفرق أساسا لمذهب آخر ؛ كالآيات الدالة على عظمة الخالق — فقد اتخذها المنزهة أساسا « لمذهب التنزيه والمخالفة » القائم على تنزيه الله عن جميع صفات المخلوقين القابلة للتغير ، وعلى اثبات المخالفة فى معنى اتصافه بصفات يشترك البشر معه فى جواز الاتصاف بها .

• هذه الآيات وأمثالها وما على نمطها من الأحاديث ...

• بجانب الفتن التى حملت المسلمين على النظر فى القرآن نظرة الملتمس لعون لرأيه الشخصى ، والمنقب فيه عما يؤيد عقيدته الخاصة ..

هيأت للمسلمين مثل هذا الملتمس ، وقدمت لهم ما يجوز أن يكون أساسا لتلك المعونة ...

فبجوار العبارات التى تفهم فى جانب الاختيار ، والأخرى التى قد تحمل على الجبر .. وجدت عبارات أخرى — كما سبق — اتخذت أساسا للتشبيه والتجسيم ، وأخرى أساسا لفكرة « وحدة الوجود » ،

ورابعة أساسا « للتنزية » ... فكان من الفرق الاسلامية : القدرية والجبرية ، والمشبهة ، والمنزهة ، والمتصوفة ... (١)

* * *

فالنبى عليه السلام لم يقف عند وصف من أوصاف القرآن أو الحديث لذات الله تعالى ليخرج من هذا الوصف مذهبا أو مذاهب فى فهم العقيدة ، كما حاول بعده المسلمون — بعد أن تفرقوا وتحزبوا ، مستندين الى عبارة أو عبارات وردت فى القرآن أو الحديث يصح ويحتمل أن يمال بها الى رأيهم الخاص ومذهبهم الشخصى . ولكنه عليه السلام لم يثر مثلا حول الآيات الظاهرة للاختيار والأخرى الظاهرة للجبر، مثل ما أثاره حولها فيما بعد بعض المعلقين والمتفهمين من القدرية والجبرية ؛ ولم ير صلى الله عليه وسلم كذلك بين النوعين من الآيات تضادا حاول أن يرفعه كما صنع بعض متفهمى العقيدة أوالمفسرين ؛ لأنه كان يعبر عن كل أمر كما كان يراه فى وقته ، وكما كان يقتضيه الحال . وكذلك عندما يتحدث القرآن عن « يد » الله أو عن « عينة » أو عن « استوائه » على العرش أو عن «قبضته» ، لم يقصد الرسول الى تشبيه أو تجسيم كما صنع المجسمة والمشبهة بالتقريب بين الله والانسان فى هذه الصفات ، لأن الصفات فى هذا الوضع أقرب الى التصوير والمجاز . ولم يشأ الرسول أيضا أن يتخذ من كلمة « وجه الله » فى قوله تعالى : « فأينما تولوا فثم وجه الله » مذهبا كالذى تميزت به المتصوفة اعتمادا

---

(١) أما تأثير الثقافات الاجنبية من دينية وفلسفية — ان ادعينا لها التأثير — فى الفرق الكلامية الاسلامية ، فغالبا كان فى لفت نظر المسلمين الى معالجة هذا الموجود فى مصدر العقيدة والتعجيل بمعالجته ، أو فى نوع المعالجة والحل نفسه ، او فى صياغة أسلوب البحث والنقاش .

على مثل هذه العبارة ـــ وهو مذهب « الحلول » أو « الاتحاد » ، بل كان يدرك مافى هذه العبارة من معنى رائع يحمل فى روعته قوة الثقـة بالخالق وتأييده لعبده المؤمن دون تعرض لتحديدأو تفصيل . واذا تحدث القرآن الكريم عن عظمة الله ومفارقته للمخلوقات فى نواح متعددة ، أخصها بقاؤه الدائم وفناء غيره فى قوله : « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » ـــ لم يحاول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحمل ذلك على ارادة مذهب التنزيه كما فعلت المعتزلة ، لأن الغرض من مثل هذا القول اقناع الناس بأحقيته وحـده دون غيره فى الوجود بالعبادة والربوبية .

لم يعمد عليه السلام الى التخريج اذن كما عمد المسلمون بعده ، ولم يشأ أن يبحث وينقب فى آى الذكر الحكيم الذى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، لأن مثل هذا التخريج والتنقيب لا يليق بالمؤمن الذى امتلأ قلبه بمعنى الايمان ، بله صاحب الدعوة والرسالة ... « فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ، ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » .

صدق الله العظيم ... تلك سنة الجماعة الانسانية ، لا تشرح عقيدة من العقائد ولا تسلك فيها ضروب التفهم المختلفة الا اذا خفت فى نفوس أفرادها حرارة الايمان بها ، وقربت ما فيها من مثل أعلى الى مستوى الانسان !

واللحظة التى تصون فيها الجماعة مصدر العقيدة عن المناقشـة والتفهم ، وترتفع بها عن مقاييس المعرفة الانسانية ... هى دائما الفترة

الأولى للعقيدة ، فترة الايمان القوى الذى يؤخذ فيها الانســـان بما اشتملت عليه من مبادىء ومثل دون تلكؤ فى الطاعة ، ودون ترو فى التخلص من تبعة عدم المتابعة ، ودون أن يدخل شخصه فى تحديدها .

فموقف الجماعة الانســانية من عقيدة اعتقدتها يتمثل دائما فى مظهرين متواليين :

- فى مظهر الايمان القوى
- ثم مظهر التفهم والتعقل

وكلما خفت حرارة الايمان فى القلوب ، كلما برزت ناحية التفهم للعقيدة فى الأذهان ... وبالأحرى كلما برزت ناحية الاختلاف فى فهمها[1].

---

(1) يقول الفيلسوف ابن رشد فى كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » (ص ٢٦ طبع مطبعة الشرق الاسلامية) فى هذا المعنى : « ... فان الصدر الأول انما صار الى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به . وأما من أتى بعدهم فانهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم ، وكثر اختلافهم وارتفعت محبتهم ، وتفرقوا فرقا » .

ويقول (كانت Kant) : « اضـطررت أن أوقف المعـرفة كى آخذ مكانا للايمان Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben platz zu bekommen.

ويذكر ابن القيم فى كتابه « اعـلام الموقعين عن رب العالمين » (ج ١ ص ٥٥ طبع منير الدمشقى) عن موقف الصحابة من العقيدة ما يلى : « قد تنازع الصحابة فى كثير من مسائل الأحكام ، وهم سدات المسلمين وأكمل الأمة ايمانا ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية ، كلمة واحدة من أولهم الى آخرهم ، لم يسوموها تأويلا ، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ، ولم يبدوا لشىء منها ابطالا ، ولا ضربوا لها أمثالا ، ولم يدفعوا فى صدورها وأعجازها ، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالاجلال والتعظيم » .

ويقول المقريزى – فى تاريخ مسألة الصفات – (فى الجزء الرابع من « خططه ») : « ان القرآن الكريم قد تضمن أوصافا لله تعالى ، فلم تثر التساؤل عند واحد من العرب عامة – قرويهم وبدويهم ، ولم يستفسروا عن شىء بصددها كما كانوا يفعلون فى شأن الزكاة والصيام والحج وما اليه . ولم يرد فى دواوين الحديث وآثار السلف أن صحابيا سأل =

ولهذا كلما اقترب مؤرخ الحياة الدينية من لحظة ظهور العقيدة فى جماعة معتنقة لها ، كلما اتضح أمام عينه قوة ايمانها بهـا ، وتراءى له ذلك فى الامتثال الفردى بكبت رغبات النفس ، وفى الامتثال الجمعى

= الرسول عن صفات الله ، أو اعتبرها صفة ذات أو صفة فعل ، وانما اتفقت كلمة الجميع على اثبات صفات أزلية لله تعالى من علم وقدرة وحياة وارادة وسمع وبصر وكلام ...

• ثم جاء بعد عصر الصحابة - قبيل المائة من سنى الهجرة - جهم بن صفوان ببلاد المشرق ، ونفى أن يكون لله تعالى صفة ، وبعث الشك فى نفوس المسلمين واجتذب اليه أنصارا كثيرين يميلون لرأيه ويؤيدون فكرته . فأكبر أهل الاسلام بدعته ، ورموا بالضلالة أصحابها وحذروا الناس من الجهمية ، وعادوهم فى الله وتولوا الرد على حججهم .

• وحدث أثناء ذلك مذهب الاعتزال ، زمن الحسن بن الحسين البصرى بعد المائتين من سنى الهجرة ، وكان يرمى الى نفى الصفات .

• فظهر محمد بن كرام بن عراق بن حزابه أبو عبد الله السجستانى زعيم الطائفة الكرامية وعارض المعتزلة وأثبت الصفات حتى انتهى فيها الى التجسيم والتشبيه ... واشتد الجدل بين المذهبين ، حتى جاء عصر المأمون فوسع من رحاب هذا الجدل .

• حتى ظهر أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى ، فسلك طريقا وسطا بين النفى والاثبات ، وأيد بالحجة مذهبه ، حتى اجتذب اليه أبا بكر الباقلانى وأبا اسحاق الشيرازى وأبا حامد الغزالى وأبا الفتح الشهرستانى وفخر الدين الرازى ، وغيرهم كثيرون . فانتشر مذهبه بالعراق وانتقل منه الى الشام .

فلما ملك صـلاح الدين ديار مصر انتصر لمذهب الأشعرى وحمل كافة الناس على التزامه ، واستمر الحال على هذا طيلة أيام الأيوبيين ومواليهم الملوك من الاتراك .

واتفق أن سافر الى العراق عبد الله بن محمد بن تومرت ، أحد رجالات المغرب ، وأخذ عن الغزالى مذهب الاشعرى ، وعاد الى بلاد المغرب وتولى تلقينه للناس . حتى اذا مات خلفه عبد المؤمن بن على القيسى ، وتلقب بأمير المؤمنين ، وغلب مع أولاده على بلاد المغرب عدة سنوات ، وسموا بالموحدين . واستباحت دولة الموحدين دماء من خالف عقيدتها ، وبهذا اشتهر مذهب الأشعرى وطغى على سائر المذاهب الأخرى ، حتى لم يبق مذهب يخالفـه ، اذا استثنينا مذهب الحنـابلة الذين كانوا لا يرون تأويل ماورد من الصفات .

• حتى انصرمت سبعة قرون للهجـرة ، وظهـر فى دمشـــق وأعمالها تقى الدين أبو العباس ابن تيمية الحرانى ، وانتصر لمذهب السلف . وأخذ يهاجم الأشاعرة ولاقى فى هذا السبيل عنتا شديدا وخطوبا جساما » .

بالجهاد فى سبيل الله . فروح التضحية بالمتع الشخصية ، وروح الاقدام فى نشر الدعوة الدينية ـــ هما مظهرا قوة الايمان . وبعبارة أخـــرى : الزهد ، والاستشهاد فى سبيل الحق ـــ من لوازم الايمان القوى .

وبالعكس كلما ابتعد هذا المؤرخ عن لحظة ظهور العقيدة ولحظة قبول الجماعة لها ، كلما برزت له ضروب التفهم فيها والاتجـاهات المتنوعة فى تخريجها ، وكثرة تخريجها ليست الا عنوانا على ما أصاب الايمان بها من ضعف ووهن ...

« ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، لست منهم فى شىء » .. « منيبين اليه ، واتقوه ، وأقيموا الصلاة ، ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم ، وكانوا شيعا ، كل حزب بما لديهم فرحون » .

ومن السهل الآن أن نفهم اختلاف الايمان قوة وضعفا ، أو زيادة ونقصانا ، فهما زمنيا فى تاريخ الجماعة ، أو فهما فرديا ـــ أى بالموازنة بين فرد وفرد . ومن السهل أن نفهم أن ايمان الجمـاعة بعقيدة من العقائد أول أمر الدعوة الى هذه العقيدة ، أقوى من ايمانها بها بعد طروء التفهم والتخريج لها . ومن السهل كذلك أن نفهم أن ايمان فرد من الأفراد ، أقوى من ايمان فرد آخر ـــ على معنى أن العاطفة الدينية والاستعداد للامتثال عند الأول أقوى منهما عند الثانى .

ولكن من العسير أن نفهم تفاوت الايمان فى الكمية ، لأن الأمر يدور تقريبا بين وجود ايمان أو عدم وجوده . ووجوده اذا سيطرت العاطفة الدينية ، وعدمه أو ضعفه على الأقل اذا سيطر التفهم والتخريج لنصوص العقيدة . والتضحية فى سبيل الدعوة ، والزهد فى عرض

الدنيا ومتاعها — مظهر للايمان القوى [1] . والتحلل من المسئولية ، وادخال عنصر الشخصية فى الانقياد والتسليم — مظهران للتفهم والتخريج أو للايمان الضعيف ، وقد يكونان من مظاهر عدم الايمان .

فبدء الحياة الدينية يقترن بقوة الايمان والزهد ، ووسطها يقترن بالتفكير والتخريج للعقيدة ، ونهايتها بصور للايمان وأشكال بغير حقيقة ...

ولهذا فرض كل دين متابعة الدعوة له فى الجماعة المؤمنة به : « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » .. حتى لا يصل تدين الجماعة الى صور ، وينتهى ايمانها الى عدم .

محصول هذه المرحلة من المسائل والآراء والفرق والأحزاب :

فى هذه المرحلة ، أو فى القرن الأول الهجرى ، نجد الخلاف الذى حل بالجماعة الاسلامية منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وابتدأ فى موضع دفنه ، واشتد أمره بالتدريج حتى أدى الى قتل عثمان ثم الى الحروب الأهلية فى خلافة على — حمل المسلمين على اختلافهم فى الرأى حول الحوادث التى وقعت ، مما يتعلق بتكييفها وتقديرها ...

• نجد بعضا منهم — وهو قلة الى هذا الوقت — يبرر قتل عثمان، وينظر الى قتلته كما ينظر الى المؤمنين الذين حاولوا تخليص العقيدة وانقاذها ، بدعوى أن عثمان ارتكب خطأ فى حق الجماعة بتنصيبه أقاربه أمر الولايات ، وتقريبه من أبعد وشرد على عهد الرسول صلى الله عليه

---

(1) مصداق هذا : أنه يروى عن سلمة بن الاكوع أنه قال : غزونا مع أبى بكر زمن رسول الله فكان شعارنا : أمت أمت — (نيل الأوطار) .

وسلم أو على عهد أبى بكر وعمر . فعثمان فى نظر هذا البعض لم يحكم بما أنزل الله : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » .

• بجانب هذا البعض الذى كون له رأيا دينيا خاصا به بعد نظرته الى الحادثة نظرة خاصة ، نجد كثرة المسلمين فى هذا الوقت ــ وهو وقت قتل عثمان ــ تعتقد برأى آخر فى الحادثة ، على النقيض من الرأى السابق فيها ، لأنها تنظر للحادثة نفسها من زاوية أخرى ... فهى تعتقد أن عثمان انعقدت له البيعة من المسلمين ، فهو حاكم شرعى ، ثم قد كان له شرف العمل فى خدمة الاسلام ونصرته ، فهو جندى أمين من جنوده الأوفياء . فقتله يعتبر اعتداءا منكرا لا على شخصية ممتازة فحسب ، بل على الجماعة كذلك ... فيجب معرفة أسبابه ، ثم معاقبة من ارتكبه .

وهكذا تكون للمسلمين أولا وجهتا نظر فى تصرفات عثمان ، تبعهما اختلافهما فى تقدير قتله ... فهو فى نظر القلة كافر ، وقتلته أبرار ؛ بينما فى نظر الكثرة مؤمن وقتلته كفار !!

ومنذ هذا الحين ، أى منذ قتل عثمان ، وربما قبيل قتله ، تكونت نواة أول حزب دينى اسلامى له رأيه الخاص ، كما سبق ، فى تكييف هذا الحادث ...

وبنفس المقياس كان يكيف ماجد من فتن وحروب داخلية على عهد على : فهو كما رأى فى تصرفات عثمان من الخطأ مابرر به كفره ، كان يرى أيضا فى قتال على لعائشة وأنصارها ولمعاوية وأتباعه ، وفى قتال عائشة ومعاوية وأتباع كل منهما لعلى وأنصاره من الخطأ ما يبرر به تكفير على وعائشة ومعاوية [1] .

---

(١) وهذا الحزب كان يسترسل فى تكييف مثل هذه الحوادث ، الى أن حكم بالكفر على كل من ارتكب الكبيرة « كفرملة » يخرج به عن الاسلام جملة ويكون مخلدا فى النار ! ويستدل رجاله « بكفر ابليس » اذ قالوا : ما ارتكب الا كبيرة ، حيث أمر بالسجود لآدم فامتنع ، والا فهو عارف بوحدانية الله .

وهـذا الحزب هـو ما يعرف بجماعة الخوارج ، وسميت باسم الخوارج لخروجها على الامام المتفق عليه ـــ هكذا يعلل الشهرستانى فى كتابة الملل والنحل [1] ، اذ يقول : « كل من خرج على الامام الذى اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا ، سواء أكان الخروج فى أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو بعدهم على التابعين » . وربما كانت تسميتهم بهذا الاسم من رجال على رضى الله عنه . فالذين سموا أولا به هم : الأشعث بن قيس ، ومسعود بن فدكى التميمى ، وزيد بن حصين الطائى عندما خالفوا عليـا فى رأيه فى حرب صفين . فبعد أن قالوا له : القوم يدعوننا الى كتاب الله وأنت تدعونا الى السيف ـــ وبذلك حملوه على قبول التحكيم وعلى أن يبعث بأبى موسى الأشعرى بدل عبدالله بن عباس الذى أختير أولا ، خرجوا عليه وادعوا أنه حكم الرجال دون كتاب الله، وقالوا تبريرا لانشقاقهم : على حكم الرجال ، لا حـكم الا حكم الله تعالى . وعندئذ قال على : كلمة حق أريد بها باطل [2] .

وليس بلازم أن توجد التسمية لمسمى منذ اللحظة التى وجد هو فيهـا ، بل كثيرا ماتكون التسمية ـــ وبالأخص اذا كانت رمزا لمعنى خاص يعد تمييزا للمسمى ـــ متأخرة عن وجود المسمى نفسه . فتسمية هذه الجماعة بالخوارج أيام امامة على ـــ لا يمنع أن يكون وجـود الجماعة نفسه سابقا على البيعة له قبيل قتل عثمان أو عند قتله .

وتكييف هذه الجماعة لتصرفات على ، مع أنه المنصوص على امامته من سلفه ، دفع بأنصاره لأن يردوا تهمة امامهم بالخطأ لتحكيمه الرجال دون كتاب الله ولحكمهم عليـه من أجل ذلك بالتفكير . وأضـافوا الى

---

(١) جـ ١ ص ١٣٢ .

(٢) قد قاتلهم بالنهروان ، ولكنه لم يقض عليهم .

دفاعهم عن امامهم رمى هذه الطائفة «بالخروج عن الجماعة الاسلامية» . وبنوا ذلك على أن عليا استوفى شروط الامامة الصحيحة : من علم بكتاب الله وفهم فى دينه وعدل بين الناس .. الخ ، وأضاف اليها قرب نسبه بالرسول صلى الله عليه وسلم ، وتنصيص سلفه على امامته وهذا الأخير أمر له اعتباره لأن : « الامامة ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة ، بل هى أصل من أصول الدين يجب التنصيص عليها من الخليفة [1] » . ولذا من خطأ عليا ، وكفره بعد هذا ، فليس من جماعة المسلمين ، ويستحل دمه .

وكان لابد لهذه الطائفة التى نعتت بالخروج عن الجماعة الاسلامية بسبب موقفها السابق من علىٍّ ، مع حرصها على أن تبقى منتسبة للاسلام ألا تقر المدافعين من أنصار علىٍّ على تصرفاته وأن تدفع وجهة نظرهم ، وأن ترد كذلك ما اتهمت به من الخروج على الجماعة الاسلامية . فحاولت ، كما حاول أتباع على فى تأييد وجهة نظرهم ، أن تلتمس المعونة من مصدر العقيدة فى تكفير على أولا ، وأن تلتمسها منه ثانيا فى الغاء جعل الامامة ركنا من أركان الدين يجب على المسلمين الوفاء به ، كما هو رأى الشيعة ، واعتبارها فقط بمحض اختيار المسلمين ومشورتهم اذا أجازوا لأنفسهم تنصيب امام . مع اعتبار أنه لا يشترط أن يكون من قبيلة معينة ، ولا أن يكون حلقة فى سلسلة نسب معروف . كما يجب أن يكون بقاء حكومته مرهونا برعاية الصالح العام ، وهذا الصالح العام يتحقق بالحكم بما أنزل الله ، فان عدل عن ذلك نبه ، فاذا استرسل قوتل حتى يقتل .

---

(١) هو مبدأ الشيعة فى الامامة . وكان محل خلاف بينهم وبين الخوارج الذين لم يروا وجوب نصب أمام ، ولكن يجوز نصبه اذا وقع اختيار الأمة كلها عليه .

وبهذا أصبح لهذه الطائفة ، التى لقبت بالخوارج ، رأى معين فى تكييف الحوادث التى وقعت داخل الجماعة الاسلامية : وهى قتل عثمان وواقعة الجمل وواقعة صفين . وأصبح لها كذلك رأى آخر معروف فى الامامة ، وربما يكون رأيها فى الامامة مرتبطا برأيها فى تكييف هــذه الحوادث كمتفرع عنه أو كأساس له . وعلى كل حال : تكييفها الخاص لهذه الحوادث ذو صلة وثيقة برأيها فى الامامة ، ونظرتها الخاصة الى الامامة ذات صلة وثيقة بحكمها على تصرفات الامام .

وبالتالى أصبح فى تاريخ الفرق الاسلامية بجانب فرقة الخوارج حزب آخر ، هو حزب على أو « شيعته » . ومهمته تبرير تصرفات على من الوجهة الدينية ، ورد ما يوجه اليه من تهم من الوجهة الدينية كذلك. وقد ارتكز هذا العمل المزدوج لهذا الحزب على تحديد الامامة وتحديد شروطها . ولم تعدم الشيعة فى هذا التحديد أن ترجع به الى مصــدر الدين وبالأخص الى الحديث . ولسنا الآن بصدد ذكر الأحاديث التى اعتمدت عليهــا الشيعة ولا بصــدد تخريجها ، أو تحقيق نسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم [1] .

والى هذا الحين أصبحنا نرى داخل الجماعة الاســلامية حزبين أو فرقتين :

- فرقة الخوارج المحكمة
- وفرقة الشيعة

وتعارض كلتاهما الأخرى فى الرأى تبعــا لتعارضهما فى تكييف الوقائع ، وترمى كل واحدة منها الثانية بالكفر أو بالشذوذ عن الجماعة

(1) أما معاوية وأنصاره فاضطهدوا رجال الخوارج بسيوفهم ، وعمــل المهلب بن أبى صفرة من ولاة الامويين ضد الخوارج من الحوادث التاريخية الهامة فى عهد بنىأمية.

ومن الاحاديث التى اتخذها الشيعة حجة لرأيهم : « من كنت مولاه فعلى مولاه » ، وحديث : « أقضاكم على » . وقد خرج هــذا الحديث الاخير على أنه لا معنى للامامة الا القضاء بأحكام الله . (مقدمة ابن خلدون : ص ١٨٦) .

الاسلامية . على حين تشـــدد كلتاهما فى الانتساب الى الاســلام ، وتستعين على ذلك بتخريج مصدره على نحو يوافق رأيها الخاص .

والتطرف فى نظرة كل من الفرقتين الى الأخرى أوحى بوجود حزب ثالث أقل غلوا فى تقدير الوقائع ، وأخف فى أحكامه وأوسع صدرا لقبول المخالف فى الرأى فى الجماعة الاسلامية . ولقد وجد هذا الحزب بالفعل، ولعله قصد بسعة صدره وعدم غلوه فى التقدير والحكم المحافظة على وحدة المسلمين ، وان كان رأيه الذى عرف به يقر به من فرقة الخوارج وان لم يعد منها . وربما ندرك من اسمه الخاص وهو «مرجئة الخوارج» هذا القرب ، وبالتالى عدم الحياد الدقيق بين الخوارج المحكمة والشيعة عندما أدلى بدلوه فيما اختلف فيه الفرقتان .

فهذا الحزب الثالث لم ير وجوب الامامة ولا وجوب انتخاب الامام من نسل معين وقبيلة معينة كما رأت الشيعة ، ولكنه مع ذلك لم يصدر حكما قاطعا ولا رأيا صريحا فى « أصحاب الفتنة » من على وجماعته وعائشة وأنصارها ومعاوية وحزبه ، بل أرجأ أمرهم الى يوم الفصــل فى الآخرة للحاكم العدل . أى أنه رأى تأخير حكم « صاحب الكبيرة » الى يوم القيامة ، فلم يحكم عليه بحكم مافى الدنيا : لم يقل هو من أهل الجنة كما لم يقل هو من أهل النار ، ولم يقل هو كافر أم لا (١) .

---

(١) الشهرستانى (فى كتاب الملل والنحل ج ١ ص ١٤٥) يعلق على الارجاء بمعنى التأخير فى الحكم بقوله : « وعلى هــذا : المرجئــة والوعيدية فرقتان متقابلتــان » ، ثم يقول : « ويجوز أن يكون المراد هنا من الارجاء أيضا تأخير على رضى الله عنــه عن الدرجة الأولى الى الدرجة الرابعة ، وعلى هذا : المرجئة والشيعة ــ أى فى هــذه الناحية ــ فرقتان متقابلتان » . وكل من المعنيين مناسب لفرقة مرجئة الخوارج ، لانها كانت تؤخر الحكم على أصحاب الفتنة الى اليوم الآخر ولانهــا كانت تخالف الشيعة فى نظرتها الى على .

أما الارجاء بمعنى تأخير العمل على النية والقصد ، وهو من معانى الارجاء أيضا ، وقد التزمة فريق من المرجئة أيضا ــ فلا يناسب مرجئة الخوارج لانه كان رأى «المرجئة الخالصة» . وهى آخر طائفة من طوائف المرجئة نشأت فى العصر العباسى ، أى فى المرحلة التالية لمرحلتنا هذه . ومن أشهر رجال المرجئة سعيد بن جبير ومقاتل بن سليمان .

وموقف مرجئة الخوارج من الفتن والأحداث الداخلية فى الجماعة الاسلامية على هذا النحو لا يغضب فى ظاهره الخوارج على الاطلاق كما لا يغضب الشيعة على الاطلاق ، لأنه لم يستعجل الحكم على طائفة منهما بالكفر . وهو لهذا يبدو كأنه موقف وسط لا تحيز فيه لاحدى الطائفتين ، كما أنه يعتبر من أوسع المذاهب الاسلامية تسامحا بالنسبة لبقية المذاهب . ولذا لم يحارب كمذهب فى عهد بنى أمية كما حوربت المذاهب الأخرى . الا أنه ينم من جهة أخرى على أنه حل سطحى ، اذ هو قريب من أن يكون فرارا من تحمل تبعة المخالفة لكلتا الطائفتين أو لاحداهما .

فاذا ما جاء الحسن البصرى [1] — على ضوء هذا الحل السطحى ، وربما لنفس الغاية وهى الابقاء على وحدة المسلمين ، محاولا شرح هذه الحقائق الثلاثة : الاسلام والايمان والكفر ، ومتسائلا عن زيادة الايمان ونقصانه : أو عدم زيادته ونقصانه ، ثم وصل من محاولته وتساؤله الى أن مرتكب « الكبيرة » بهذا العنوان العام منافق وليس بكافر مستدلا بقوله عليه السلام : « آية المنافق ثلاث : اذا حدث كذب ، واذا وعد أخلف ، واذا اؤتمن خان » ... اذا جاء وسلك هذا المسلك ووصل الى مثل هذه النتيجة ، فهو يبغى أن يكون محايدا بين

---

(١) فى عهد عبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك ... ويحكى الشهرستانى — فى كتابه الملل والنحل (اخراج بدران) حـ ١ ص ٦٧ — أن السبب فيما ارتآه : هو أنه « دخل واحد عليه فقال : يا امام الدين ! لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم (وعيدية الخوارج) ؛ وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان ولا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم (مرجئة الأمة) — فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا ؟ » .

الأحزاب ، كما ينبغى أن يكون بعيدا عن التورط فى تعيين موضوع حكمه من أنه عثمان أو قتلته ... ثم هو أدق فى مسلكه من مسلك مرجئة الخوارج ، وكذا فى تفكيره وتخريجه هو أعمق من تفكيرهم وتخريجهم .

وواصل [١] بن عطاء وعمر بن عبيد قد رأيا بعد الحسن البصرى ، أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا على الأطلاق ولا كافرا على الاطلاق ، بل هو « بالمنزلة بين المنزلتين » أى بمنزلة بين الكفر والايمان ؛ لأن مرتكب الكبيرة عندهما لا يعد فى صف المؤمنين لصحة أدلة الخوارج فى نظرهما ، ولا فى صف الكافرين باجماع المسلمين . وقد كان المسلمون يقيمون عليه الحد ولايقتلونه ؛ كما لا يحكمون بردته ؛ وكانوا يدفنونه بمقابر المسلمين . وقد حكم واصل وأصحابه وعمرو بن عبيد وأصحابه برد شهادة الفريقين المتحاربين من الصحابة من أصحاب الجمل وأصحاب صفين ، ولكن أصحاب واصل كانوا يرون خطأ أحد الفريقين دون تعيين، بينما أصحاب عمرو يرون فسق الجميع . فاذا جاء واصل وعمرو من بعد الحسن البصرى وصنعا مثل هذا الصنيع ، فهما أشد احتياطا منه وأدق فى التعبير والمسلك ، لأن الحكم «بالمنزلة بين المنزليين» حكم فيه مرونة ، اذ هو لا يحدد قربا ولا بعدا من أحد الطرفين أو منزلة واحد منهما .

- والخوارج والشيعة ، كما صورنا ، يمثلان طرفين متقابلين .
- ومرجئة الخوارج تحاول أن تمثل همزة الوصل ، ولكنها همزة مفككة الأجزاء .
- والحسن البصرى وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد يمثلونها فى صورة أوضح وأدق .

---

(١) فى عهد عبد الملك وابنه هشام أيضا .

والى هنـا نجـد أن المشـكلة الرئيسية التى شغلت التفـكير الالهى الاسلامى فى مرحلة العزلة هى مشكلة مرتكب الكبيرة [1] . ولكن فى أول الأمر كانت ممثلة فى أحداث جزئية ، ثم بالتدريج أخذت تظهر فى صورة عامة . كما نجد أن مسائل الامامة ، وحقيقة الكفر وحقيقة الايمان ، وزيادة الايمان ونقصانه ، من المسائل التى تفرعت عن هذه المشكلة الرئيسية .

والى هنا نجد الأحزاب التى نشأت فى الجماعة الاسـلامية فى المرحلة عينها ، تتمثل فى : خوارج المحكمة ، والشيعة ، ومرجئـة الخوارج ، ونواة المعتزلة من الواصلية والعمرية .

لكن هل أدى خلاف الأحزاب الاسلامية فى هذه المرحلة فى مرتكب الكبيرة الى خلافهم فى مصـدرها فى الواقع ونفس الأمر : أهو الله أم الانسان ؟

وهل لنا أن نتصور أن التفكير الاسلامى فى المرحلة التى نؤرخ لها انساق بعد مناقشة « الكبيرة » الى السؤال عن مصدر الأفعال والتصرفات فى دائرة الانسان ؟

ان تحديد هذا المصدر يعين على فهم الحكم على صاحب الكبيرة : ان كان صاحبها هو الفاعل لها على سبيل الحقيقة فأمره واضح ، وان كان الفعل فى واقع الأمر لله فمؤاخذة من وقعت على يده بالحكم عليه بالكفر أمر لم يتضح بعد .

---

(1) كانت مسألة مرتكب الكبيرة من المسائل الالهية ، لأن الحكم بالكفر أو بعـدم الكفر فيها هو حكم فى الواقع بمدى رفض الله لقبول مرتكبها أو بمدى جزائه له عليها . على أن التاريخ للتفكير الالهى منذ بداية التفكير الاسلامى الدينى على العموم ، لا يستلزم أن يكون الذى نعثر عليه من مسائل فى بدايته من النوع المتعلق مباشرة بذات الله وصفاته الخاصة به من حيث هو اله وخالق .

اذا تصورنا أن الخلاف فى مرتكب الكبيرة فى هذه الحقبة ، أدى الى التساؤل عمن تقع منه الأفعال فى دائرة الانسان : أهو الانسان نفسه أم الله سبحانه وتعالى ؟ كانت قولة معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الاسوارى بعدم اسناد الشر والخير الى القدر ، وكان الرأى الآخر المقابل له وهو رأى مرجئة القدرية[1] القائل بعدم الاختيار — مما أملته طبيعة التفكير الاسلامى ودفعت اليه حوادث الوقت ، وكانت مسألة القدر من نفى أو اثبات له من انتاج البيئة الاسلامية . وعندئذ تضاف القدرية الى الفرق الاسلامية التى نشأت فى هذه المرحلة ، ويضاف القول فى القدر الى مسائل هذه المرحلة كذلك ، وعندئذ يقال ان كبار الفرق الاسلامية — وهى الفرق الأربع : القدرية ، الصفاتية ، الخوارج ، الشيعة — وجدت فى هذه المرحلة .

واذا لم تتصور هذا الانسياق ... كان القول بالقدر ، أى القول بانكار نسبة الخير والشر فى دائرة الانسان الى القدر ، كالقول بالجبر ، بدعة طرأت على التفكير الاسلامى الالهى ، ودخلت مع دخول العناصر غير الاسلامية . لكنها لم تظهر فى البيئة الاسلامية الا عندما قبلت هذه العناصر وأصبح لها اعتبار وتقدير فيها .

والخلاف فى «القدر» بناء على هذا الشق الأخير من مسائل المرحلة الثانية وهى : مرحلة الاختلاط والنقل .... وسنبدى الرأى فى هذا الترديد عندما نعرض لليهودية والمسيحية وأثرهم فى التفكير الاسلامى الالهى .

---

(٢) نشأت فى زمن الحسن البصرى .

صبغته العامة :

واذا أردنا أن نتحدث عن الصبغة العامة للتفكير الالهى الاسلامى فى مرحلة العزلة ، فانا نجد :

• اختلاف المسلمين فى الرأى ابتدأ حول حوادث جزئية ... وانتهى فى آخرها بأن أصبح حول أمر عام صيغت فيه هذه الحوادث الفردية هذا الأمر العام هو :

مرتكب الكبيرة :

كما نجد موضوع الحكم فى بدء الاختلاف كان مشخصا : فعثمان كافر أو مؤمن ، وقتلته كفار أو بررة ، وعلى كافر أو مؤمن ، وعائشة كافرة أو مؤمنة ، ومعاوية كافر أو مؤمن ثم آل الأمر الى أن صار « موضوع » الحكم بعيدا عن التشخيص : هو ارتكاب الكبيرة أو مرتكب الكبيرة بهذا الوصف العام .

• ونلاحظ كذلك أن تكييف الحوادث أول الاختلاف كان يتم عن « صراحة » ... بينما فى آخر هذه المرحلة كان يعبر عن « حيطة » تتضمن حيادا أو عدم تحيز الى أحد الطرفين المتقابلين ، أو على الأقل تتضمن محاولة هذا الحياد .

ولا شك أن الانتقال من أمور جزئيه الى أمر كلى عام ، ومن صراحة الى حيطة واخفاء ، انتقال فى التطور الفكرى من سطحية الى عمق ما ... لأن معالجة الأمر الكلى مرتبة ثانية بعد ادراك الجزئيات أو بعد وصفها وتكييفها ، وتجنب الصراحة أو تجنب تشخيص موضوع الحكم نفسه كأن يكون بصيغة عامة لا يأتى من الانسان العادى . والشىء الذى يأتى فى مرتبة غير أولية فى التفكير أو لا يكون من الانسان

العادى ، هو شيء قد سبق حتما بروية أو احتاج الى صقل عقلى خاص . وليس العمق فى التفكير شيئا آخر سوى استخدام الروية والتأمل. وليس صاحب هذا العمق فى التفكير سوى ذلك الانسان الذى طال مرانه العقلى وتأمله الفكرى ، فأصبح ذا مستوى آخر غير المستوى الانسانى العام .

لكن بالرغم من تطور التفكير الاسلامى الالهى فى هذه الرحلة على ماوصفنا ، فمثل هذه المعالجة العقلية للمشكلة التى سيطرت فى هذه الحقبة لا تأخذ طابع « العلم » أو « الفن » . لأنه فضلا عن أنها مشكلة واحدة ، فان حلها أشبه بمحاولة الهجوم مرة أو الدفاع مرة أخرى ، أو أشبه بمحاولة للترضية مرة ثالثة . فلم يكن هناك منهج عام للبحث ، ولا مقياس واحد يتعرف منه اليقين ، بل عامل « الشخصية الفردية » تارة أو عامل « عدم اثارة الفتنة وتوسيع هوتها » تارة أخرى كان الباعث هنا فى تكييف الآراء وفى اصدار الأحكام . وفقط تقترب حلول المشاكل من الهدف العلمى اذا لم يسيطر عنصر الشخصية فى البحث، وفقط عندئذ يكون لها الطابع العلمى أو الفلسفى .

فهذا الذى حصل من تفكير فى هذه المرحلة ، هو تمهيد لنمط آخر أرقى منه هو النمط الفلسفى الذى تكون فى المرحلة الثانية . والمرحلة الأولى تكون اذن قد مرت دون أن يكون للعقلية العربية الطابع العلمى أو الفلسفى فى التفكير فيها .

يقول الشهرستانى بعد التحدث عن نواة المعتزلة من الواصلية والعمرية مؤيدا هذا الاستنتاج [1] :

---

(١) ج ١ ص ٣٣ فى كتابه الملل والنحل .

« ثم طالع بعد ذلك ـــ أى بعد مخالفة واصل بن عطاء لأستاذه الحسن البصرى وقوله بالمنزلة بين المنزلتين ـــ شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام » .

ويقول أيضا فى المقدمة الثالثة لكتابه « الملل والنحل » :

« وأما رونق علم الكلام فابتداؤه من الخلفاء العباسيين : هارون ، والمأمون والمعتصم ، والواثق ، والمتوكل . وانتهاؤه من الصاحب ابن عباد وجماعة الديالمة » .

فالشهرستانى لم ير أن المعالجة التى كانت « لمشكلة الكبيرة » ـــ حتى فى آخر أطوارها فى الحقبة الزمنية التى جعلناها المرحلة الأولى من مرحلتى التفكير الاسلامى الالهى ـــ من النوع العلمى ، ولم يكن « الكلام » فيها قد صار عند المسلمين علما وفنا .

المرحلة الثانية

مرحــلة الاختلاط

أو مرحلة مظنة تأثير الثقافات الأجنبية على العقلية الإسلامية

ويتناول البحث فيها (*) :

- أسباب اختلاط المسلمين بغيرهم ، وسيطرة هؤلاء على الحيــاة الاسلامية .
- مصادر الثقافة الاسلامية .
- موقف العقلية الاسلامية من هذه الثقافات الأجنبية .

أسباب الاختلاط :

حكمنا على الجماعة الاسلامية فى المرحلة الأولى من مرحلتى تفكيرها الالهى أنها كانت فى عزلة : لم تتبادل مع العناصر ذات الثقافة غيرالاسلامية — التى كانت تعيش معها وفى داخل الدولة الاسلامية السياسية — الحديث فى ثقافة الوقت ولا فى الديانة الجديدة ، وهى الاسلام ، ولا فى منزلة هذه الديانة من الديانات السابقة . كما لم تشترك معها فى مجالس العلم أو الجدل . ولذا كان تفكيرها ذا طابع خاص : هو طابع البساطة

(*) مصــــادر البحث فى هـــذه المرحلة : تاريخ الفلســـفة : لـ Ueberweg وفلسفة العرب فى القرن العاشر الميــلادى : لـ Ditericee ، وتاريخ تطور العقيــدة : لجولد زيهر ، والملل والنحل : للشهرستانى ، واخبار العلماء بأخبار الحكماء : للقفطى ، وكتب الفلاسفة الاسلاميين وكتب علم الكلام الاسلامى .

والصراحة والبعد عن الطابع الفلسفى ، فضلا عن أنه عربى محض .

وهنا فى المرحلة الثانية لتاريخ التفكير الاسلامى الالهى ؛ هنا منذ القرن الثانى الهجرى ، نرى ظاهرة أخرى للجماعة الاسلامية تكاد تكون على الضد من الظاهرة السابقة . هذه الظاهرة الجديدة هى : ظاهرة الاختلاط ، والاشتباك فى الحديث وفى المجالس العلمية وفى الجدل مع العناصر ذات الثقافة غير الاسلامية .

والجماعة الانسانية لا تنتقل من ظاهرة الى نقيضها فجأة ، وبالأخص فى المظاهر العقلية ، بل بين الظاهرة السابقة لجماعة ما والأخرى اللاحقة لها تدخل الجماعة فى حال تختلف فى القرب أو البعد من احدى الظاهرتين. وتكون هذه الحال المرددة أشبه بحال الانتقال .

فاذا اتخذنا القرن الثانى الهجرى بدءا للمرحلة الثانية التى لها مظهر خاص يختلف عن مظهر المرحلة السابقة ، فليس معنى ذلك أن القرن الثانى بدايته تنطبق عليه ظاهرته بنسبة واحدة ، ولا كذلك القرن الأول فى نهايته تنطبق عليه ظاهرته الخاصة به بالنسبة عينها التى كانت لبدايته أو وسطه مثلا .

فالجماعة الاسلامية ، أخذت فى أواخر القرن الأول تخرج من عزلتها ، فعملت على رفع الحوائل . ثم وجدت من الدوافع ما شجعها على الاختلاط عن طريق الأحاديث الشفوية فى المجالس مع أرباب الثقافات الأجنبية ، ثم ما حملها فوق ذلك على نقل هذه الثقافات وترجمتها الى اللغة العربية . والظاهرة تعطى لجماعة من الجماعات الانسانية اذا تم تكون الظاهرة وبدت سيطرتها على الجماعة . ولا يكون ذلك فى الفترة التى تعد فترة تمهيدية لها ، أو فيما يسمى حال الانتقال من ظاهرة الى أخرى .

وتعليل رفع الحوائل التى حالت دون أن تختلط الجماعة الاسلامية بغيرها من الأجانب فترة من الزمن ، هو بعينه السبب فى وجود الظاهرة المقابلة — وهى ظاهرة الاختلاط ، وهو السبب أيضا فى فناء الظاهرة الأولى — وهى ظاهرة العزلة .

واذا تتبعنا تطور الجماعة الاسلامية ، وجدنا وحدتها الأولى مستمدة من عصبية جنسية ، وأخرى دينية . حقا كافح الاسلام العصبية القبلية والجنسية ، وجعل مقياس المفاضلة بين فرد وآخر التقرب من المثال الأعلى ، وهو الله ، عن طريق التقوى . اذ يقول كتابه الكريم : « ان أكرمكم عند الله أتقاكم » ، ويقول رسوله صلى الله عليه وسلم : « لا فضل لعربى على عجمى الا بالتقوى » . ولكننا لا ننسى أن الاسلام فى هذا — كأى عامل من عوامل التهذيب — لا يستأصل من أول الأمر الغرائز الطبيعية ، بل يكبتها فقط . ثم تأخذ بفعله وتحت تأثير تعاليمه — وبالأخص تعاليمه الجماعية التى تخفف من حدة الأنانية — فى التعديل والتهذيب ، ثم تورث فى جيل آخر معدلة مهذبة لو بقى للدين أثره الأول أو قوى هذا الأثر وتزايد .

وتختلف درجة الكبت باختلاف درجة ايمان الجماعة بالدين وباختلاف وقعه ومنزلته من نفسها . ومعنى كبت الغرائز الطبيعية ، أنها اذا وجدت منفذا لتصرفاتها عاد سيرها الطبيعى أمره .

والعصبية للأسرة أو للقبيلة أو للأمة أو للجنس مظهر لغريزة حفظ البقاء . وهى غريزة حاول العالم النفسى النمسوى آدلر [1] ،

---

(١) هو الفريد آدلر Allfred Adler (ولد سنة ١٨٧٠ م) طبيب الأعصاب والعالم النفسى الذى عرف أولا فى فينا ، وكان تلميذا لفرويد Freud ويعتبر المؤسس لعلم النفس الفردى Individual psychologie

أن يشرح منها كل تصرفات الانسان : فردا وجماعة . وآدلر وان لم يجد من اليسر والسهولة ارجاع كل التصرفات الانسانية اليها ، الا أن محاولته هذه تعبر الى حد كبير عن قيمة هذه الغريزة فى الحياة النفسية . فالاسلام لم يستأصل اذن من النفسية العربية العصبية القومية ولا العصبية القبلية ، بل كبتها الى حين ...

• والعصبية القومية اذن كانت من أسباب وحدة الجماعة الاسلامية فى قرنها الأول .

• وهناك بجانب العصبية القومية ، عصبية أخرى من نوع مغاير : هى العصبية الروحية أو العصبية الدينية . والعصبية الدينية قد تبلغ فى حفظ كيان الجماعة وفى تماسك وحدتها فى كثير من الأحيان مبلغ العصبية الجنسية ، وقد تزيد عنها تأثيرا فى ذلك . ويتوقف أمرها على مبلغ القوة الدينية عند الأفراد .

فالجماعة الاسلامية فيما سميناه مرحلة العزلة ، كانت جماعة عربية تشعر فى قرارة نفسها بميزة الجنس العربى وخصائصه التى توارثها لعدة أجيال مضت ، وكانت كذلك جماعة اسلامية تعتز باسلامها ، لأنها خرجت به منتصرة من كفاح بليت فيه أحسن البلاء ضد أعداء كثيرين ومتنوعين .

هذه العصبية المزدوجة لم تدفع المسلمين فى القرن الأول الى أن يقفوا من غير العرب أو من غير المسلمين موقف الاضطهاد أو الاذلال ، كما حالت بالطبع دون أن تقربهم وتنتفع بهم الا فى حدود ضيقة رسمتها الحاجة والضرورة . فانتفاع المسلمين بهؤلاء كان مقصورا على توظيفهم فى أعمال الدواوين الكتابية ، لأن تفشى الأمية فى الجماعة

الاسلامية حال بينها وبين الاستقلال فى كل الشئون التى يقتضيها قيام حكومة تسوس رعايا مختلفين فى الجنس واللغة ، ومنتشرين فى مواطن متعددة . ولكن لم يعرف أن طلب المسلمون من غيرهم فى هذه الفترة العون فى الأدب مثلا لأنهم معتزون بأدبهم ، كما لم يطلبوا منهم العون فى توجيههم العقلى أو الروحى لأنهم معتزون باسلامهم كذلك .

فلما ابتدأ الخلاف يمزق وحدتهم ، لدوافع ربما تمت بصلة وثيقة الى حفظ البقاء أيضا ، واضطر كثير من أحزابهم وفرقهم الى جذب نصوص القرآن الكريم أو الحديث الصحيح الى رأيه الشخصى فى أمر من الأمور ، عندئذ ابتدأت العناصر الأجنبية تشعر بخفة الضغط عليها أو تشعر بعدم الحجر الشديد عليها فى ابداء الرأى . كما ابتدأت تساهم أو ترى من حقها المساهمة فى حياة المسلمين التوجيهية . فعملت على أن تنصر فريقها على فريق ، أو أن تلقى فى تيار حياتهم العقلية والروحية بما لديها من ثقافة خاصة حتى تحيى ما كان لها من دولة أو دين .

هذا من جهة العناصر الأجنبية ، كنتيجة لتفرق المسلمين وتحزبهم . أما المسلمون أنفسهم ، فلم يدعهم هذا الخلاف يغضون النظر عن تصرفات هذه العناصر فحسب ، بل كان يدفعهم فوق ذلك الى طلب المعونة العقلية منها . وهم كانوا أصحاب ثقافة وعلم ، وكانت لهم أديان وشروح لهذه الأديان .

والعزلة التى اعتبرت ظاهرة للمرحلة السابقة رفعها هذا الخلاف ، كما قرب بين نفسيتين مختلفتين . فكان الاشتراك بين أصحابهما فى

المجالس والأحاديث . وزاد الأمر على ذلك بأن صار الأجنبى ناقلا من لغة الى أخرى ، فمعلما ، ثم أخيرا رجل السياسة والحكم فى الجماعة الاسلامية .

الآن ... بعد هذا الاختلاط ، نجد أفكارا تلاقت وأخرى تضاربت . كان من الطرفين تعانق مرة ، وتدافع مرة أخرى ....

هنا أحزاب جدت ، وأخرى كان لها ماض عدلت فيه وصقلته أو أضافت اليه قليلا أو كثيرا ...

هنا تغير على العموم طرأ على التفكير الاسلامى الالهى فى المرحلة الأولى ، سواء من جهة الكم أم جهة الكيف ...

ولكى نقف على هذا التغير فى وضوح ، أو لكى نتمكن من تحديده ، يجب علينا :

- عرض مصادر الثقافات الأجنبية التى هى مظنة التأثير وصاحبة الوحى بهذا التغيير .
- كما يجب عرض أهم ما فيها من مشاكل .
- اذ أن التغيير الذى طرأ على الجماعة الاسلامية بعد الاختلاط ، مرتبط فى جملته بمشاكل الثقافة الأجنبية ، وان كان تطور البيئة المحلية لهذه الجماعة صاحب أثر فيه كذلك .

وهذه الثقافة الأجنبية فى جملتها ، ترجع الى مصدرين رئيسيين :

- الى مصدر شرقى .
- وآخر غربى .

وطابع الأول دينى وطابع الثانى انسانى .

مَصَادِرُ الثَّقافاتِ الأجنبيَّة

المصدر الشرقى

هذا المصدر الشرقى يتناول شروح الديانات الشرقية ، أو ما يعرف بفلسفتها وهو العمل الانسانى فيها . لأنه ، دون نصوصها — فى الغالب — صاحب التأثير فى التفكير الاسلامى الالهى ، اذا لاحظنا أو تأكدنا من وجود علاقة بينه وبين تلك الديانات فى مرحلة بعد الاختلاط .

وهى شروح ديانات الآريين : من برهمية وبوذية وزرادشتية ومانوية، وشروح ديانات الساميين : من يهودية ومسيحية .

وكنا نود استكمالا للبحث أن نعرض ما للآريين والساميين من شروح دياناتهم ، ولكن خشية التطويل تضطرنا لتفضيل النوع السامى والاكتفاء به ، لقرب صلته بالبيئة الاسلامية .

(أ) اليهودية المفلسفة أو علم الكلام عند اليهود :

يقول صاحب الملل والنحل [1] :

« اليهودية : من هاد الرجل أى تاب ، لقول موسى : (انا هدنا اليك) » . وكتابها التوراة ، وهو أسفار : السفر الأول منها فى التكوين وبدء الخلق ، والأسفار الأخرى للأحكام والحدود ، والأمثال والقصص والمواعظ والأذكار . وبجانب هذا الكتاب المقدس يوجد

(١) ج ٢ ص ٤٠

(التلمود) ، وهو عبارة عن مجموع شروح انسانية له توفر عليها بعض علماء اليهود .

ويمكن للباحث فى الثقافة الاسلامية على وجه العموم أن يعرض لليهودية من عدة جوانب ، فلباحث الفقة مثلا أن يعرض الشروح القانونية اليهودية ليرى : ألها أثر فى الفقه الاسلامى أم لا .. سواء فى تكونه أو تطوره ؟ . وباحث الحديث يمكنه أن يعرض الثقافة الدينية الاسرائيلية ليرى : ألها أثر فى وضع الحديث أو شرحه أم لا ؟ كما يمكن للمشتغل بالتفسير أن يعرض القصص الدينى اليهودى ليرى : أله أثر فى تفسير ما أجمل فى القرآن من أحوال البدء والمعاد أم لا ؟ ولباحث الاجتماع أن ينظر فى عادات المسلمين ويوازن بينها وبين العادات أو التقاليد اليهودية ليرى : أبينهما صلة أم لا ؟ .

وهكذا لكل باحث فى أية ناحية من نواحى الثقافة الاسلامية أن يستوعب بحثه بعرض الناحية المماثلة لها فى الثقافة اليهودية ، حتى يكون على بينة من وجود صلة بين الناحيتين أم لا .

ونحن كمؤرخين للتفكير الالهى الاسلامى، يهمنا أن نرى أثر الشروح الانسانية من علماء اليهود لعقيدتهم الدينية فى مسائل البحث العقلى الاسلامى حول العقيدة الاسلامية ، وبالأخص فيما يسمى منه بعلم الكلام ، سواء أكان فى تكوينها أو فى شرحها وحلولها . ويهمنا أن نحدد أثر الشروح الانسانية لا أثر النص ذاته (وهو الموحى به) ، لأن النصوص الدينية ان كان لها أثر فى الثقافات الاسلامية فدائرة أثرها فى غير التفكير الانسانى الذى دار من المسلمين حول العقيدة (النصية) الاسلامية .

وذلك أن كل دين من الأديان تمر عليه فترتان ـــ أوله طوران :

فترة الامساك عن شرحه وصيانته عن التأويل الانسانى ؛ وفترة أخرى هى فترة تأويله أو شرحه من الانسان المتدين به ...

• فالفترة الأولى منهما : هى فترة الايمان القوى به ، أو فترة التضحية فى نشر دعوته .. هى فترة السمو أو فترة انكار الذات ، أو فترة مقاومة الأنانية .

• والفترة الثانية : هى فترة وضع الانسان له أمام نظره ، يشرحه ويؤوله أو ينقب فيه .. هى فترة خفة الايمان به أو فترة الانتفاع به فى الدنيا .

والوحدة فى اتجاه الجماعة المؤمنة به ، وفى موقفها مما يقصد من كتاب الله ، مع ضآلة العمل الانسانى أو انعدامه حول مبادىء العقيدة الدينية ، تعد من مظاهر الفترة الأولى ..

وتعدد المذاهب العقيدية داخل الجماعة المتدينة به ، والاختلاف فيما يقصد مما جاء به الوحى ، ونمو العمل الانسانى باطراد حول العقيدة (النصية) تعتبر من مظاهر الفترة الثانية ...

ولذلك يوجد بين أتباع كل دين صنفان متقابلان : نصيون وغير نصيين ، ومفوضون ومؤولون ؛ وظاهريون (حسيون) وعقليون (معنويون) .

ونحن كمؤرخين للتفكير الاسلامى الالهى ، اذا أردنا أن نعرف — بناء على هذا — أثر اليهودية فى علم العقيدة الاسلامية ان كان لها أثر فيه ، علينا أن نعرض الشروح الانسانية للعقيدة اليهودية دون نصوصها ، لأن الذى يؤثر على عمل انسانى هو عمل انسانى آخر فى زمان سابق . والذى يوحى بالتفتيش فى نصوص عقيدة ما أو بالتأويل

فيها ، وجود ألوان متعددة من التنقيب وطرق مختلفة فى التأويل للمتقدمين يعثر عليها الانسان اللاحق الراغب فى تأويل عقيدته وشرحها . وكذلك الذى يلفت النظر فى تفكير انسانى فى عقيدة ما ، وجود أمثلة سابقة من تفكير انسـانى آخر فى عقيدة أخـرى ، دون نصهـا .

ولهذا لا يصح أن يدعى أن لنصوص التوراة كمصدر نصى للعقيدة أثرا فى التفكير الالهى الاسلامى ــ فى ما يسمى علم الكلام مثلا ، لأن هذا من عمل الانسان . وان كان يجوز أن يكون لهاته النصوص أثر فى جانب آخر من جوانب الثقافة الاسلامية ، فى جانب الحديث مثلا من وضع فيه أو شرح له .

ولهذا يجب أن نؤثر الكلام فيما يظن له تأثير من الثقافة اليهودية فى التفكير الالهى الاسلامى ، وهو عمل اليهود أنفسهم حول العقيدة اليهودية ــ دون مصدرها النصى . والحديث فى ذلك يتناول على الأخص : ثلاث مسائل من مسائل علم الكلام اليهودى ...

• **عقيدة التشبيه :**

ينقـل عن جمـاعة من أتباع اليهودية اعتقـادها بمشابهة الاله للانسان . فما يشاهد ويعرف للانسان فى بيئته ، هو على الحقيقة فى نظرهم للاله الذى لا يرى ولا يشاهد .

وعقيدة التشبيه لا توجد الا عند العامة من غير المثقفين ، عند عامة المؤمنين دون خاصتهم ، كما لا تجد رواجا الا بينهم . لأن معنى التفريق بين شىء وآخر وبالأخص بين شىء مشاهد وآخر غائب واعتبار أن ما للشاهد يجوز ألا يكون مثله للغائب ، يرجع الى ملكة التثقيف

أكثر مما يرجع الى الطبع الانسانى العام . ولذلك وجد فى بعض الديانات البدائية أن الاله المعبود من الانسان كان انسانا . ووجوب فرق بين عابد ومعبود لا يستطيع أن يدركه أو يتصوره الانسان البدائى على العموم .

فالعامة عندها الاستعداد لقبول التشبيه ، وطبيعة تفكيرها توحى به . والموقظ عندها لعقيدة التشبيه — بجوار استعدادها هذا — ما يوجد فى مصدر عقيدتها من عبارات يعطى ظاهرها المشابهة ، لأنها عبارات اعتيدت أن تقال فى بيئة الانســان ، ثم استعملت فى جانب الاله [١] .

ففى المصدر النصى لليهودية توجد عبارات كثيرة يميل ظاهرها الى المشابهة بين الله والانسان ، أو تشعر بذلك على الأقل ... مثل كلمة « الصورة » و « المشافهة » و « التكلم جهرا » و « النزول عند طور سينا » و « الاستواءعلى العرش » .

---

(١) من وجهة النظرة التطورية فى معالجة الاديان : يلاحظ أن الديانات الفطرية ، أو ما تعرف بالبدائية ، أكثر تعبيرا — عن الهها اذا كانت موحدة ، أو آلهتها اذا كانت معددة — بما ظاهره يفيد المشابهة . كما يلاحظ أن أرقى الديانات أقلها فى ذلك . والقرآن بالنسبة الى مصادر الأديان الأخرى أقلها تحدثا عن الله بالعبارات المستعملة فى بيئــة الانسان للانسان . لذلك يعد الاســلام من وجهة هذه النظرة التطورية أرقى الديانات على العموم .

ولا يكاد يوجد فى الديانات البدائية ديانة موحدة ، لان من خواص الديانة البدائية أن تكون محلية . فلكل بلد أو اقليم اله تضفى عليه مزايا البلد أو الاقليم ، ولكل جماعة أو طائفة اله تضفى عليه مزايا الجماعة والطائفة . والجنس الواحد من البشر اذا اشتركت أقاليمه أو طوائفه فى عبادة الاله الأكبر ، فان كل اقليم يحرص مع ذلك أو تحرص كل طائفة فيه على استقلالها بعبادة الاله المحلى لها .

فجماعة المشبهة من اليهود اعتمدت على مثل هذه الكلمات فى التوراة فى اعتقادها بالتشبيه ، بجانب مالها من استعداد فطرى لذلك .

وبجانب طائفة المشبهة من أتباع اليهودية ، توجد بينها طائفة أخرى تعتقد بنفى التشبيه ، وتؤمن بوضع مفارقة بين ما يفهم من صفات الله وبين ما يفهم من هذه الصفات لو أضيفت الى الانسان . وهذه الطائفة هى فريق الخاصة الذى لا يخضع فى تصوراته فى دائرة « الغائب » لما يدور فى البيئة الانسانية الحاضرة ، والذى يوسع مع ذلك الهوة بين « الغائب » و « المشاهدة » .

ولو درنا بنظرنا بين الفرق الاسلامية وجدنا بينها من يعتقد « بالتشبيه » : وهى فرقه المشبهة[1] . ووجدنا كذلك من يعتقد بالمفارقة أو « التنزيه » : وهى فرقة المنزهة (المعتزلة) .

---

(١) يقول الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل (جـ ١ ص ٩٥ – ٩٦) : « ... وبالغ بعض السلف فى اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات . ثم ان جماعة المتأخرين زادوا على ماقاله السلف ، فقالوا : لابد من اجرائها – أى الأخبار – على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف فى الظاهر ، فوقعوا فى التشبيه المعروف » .

ثم يقول فى الموضع نفسه : « ثم الشيعة فى هذه الشريعة وقعوا فى غلو وتقصير ، أما الغلو : فتشبيه بعض أئمتهم بالاله ، تعالى الله وتقدس ، وأما التقصير : فتشبيه الاله بواحد من الخلق » .

أما الفرقة التى عرفت بالمشبهة فيحكى عنها (جـ ١ . ص ١١١ – ١١٣) : بأنها « جماعة من غلاة الشيعة وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية : فالهاشميون من الشيعة ، ونصر وكهمش وأحمد الهجيمى من أهل الحشوية ، قالوا : معبودهم صورة ذات أعضاء وأبعاض ، يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود ، والاستقرار والتمكن .

وما ورد فى التنزيل : من الاستواء ، والوجه واليدين ، والجنب والمجىء والاتيان ، أخرجوها على ظاهرها : أعنى ما يفهم عند الاطلاق على الأجسام . وكذلك ما ورد =

• والمشبهة : تعتقد أصالة بوجود شبه بين الله والانسان ؛ له الاستواء على العرش كما للانسان ، وله يد ووجه على نمط ما للانسان ، وله عينان كذلك كما للانسان ... وان حاولت أن توجد فرقا بينه وبين الانسان فى مثل هذه الصفات – كما يوحى بذلك مبدأ التشبيه الذى يعطى مماثلة فى ناحية ومفارقة فى ناحية أخرى بين المشبه والمشبه به ، وكما هو الفرض فى أصل التأليه والعبادة الذى يوحى بنوع من المفارقة بين العابد والمعبود – أوجدته على نحو لا يتجاوز الكمية والمقدار ، فيد الاله فى اعتقادها لها من الطول مثلا ما يخرج بها عن أن تكون مساوية تمام المساواة فى المقدار ليد الانسان . وهكذا ... فى محاولتها ايجاد فروق فى باقى الصفات التى تضاف الى الله والى الانسان .

• بينما المنزهة تنكر اتصاف الاله بصفات على وجه تكون عليه لو اتصف بها الانسان . ولأنها تبالغ فى التنزيه ، أى فى ابعاد الله عن أن يتصور على نمط ما يتصور الانسان الانسان ، سميت منزهة .

= فى الأخبار من قول الرسول : « خلق آدم على صورة الرحمن » ، وقوله : « حتى يضع الجبار قدمه فى النار » ، وقوله : « خمر طينة آدم بيده أربعين صباحا » ، وقوله : « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » ، وقوله : « وضع يده أو كفه على كتفى » وقوله : « حتى وجدت برد أنامله فى صدرى » ... الى غير ذلك أخرجوها على ما يتعارف على صفات الأجسام .

وزادوا فى الأخبار أكاذيب وضعوها ، ونسبوها الى النبى صلى الله عليه وسلم . وأكثرها – أى أكثر هذه الأكاذيب – مقتبسة من اليهود . فان التشبيه فيهم طباع حتى قالوا : اشتكت عيناه فعادته الملائكة . وقالوا : بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه . وقالوا : ان العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد .

وقد تسميها المشبهة أو الصفاتية « معطلة » [(1)] ، لأنها عطلت الله عن أن يوصف بصفاته . وفى الواقع ، هى لم تعطل سوى أن يحمل على الله اذا أسندت اليه الصفات المعنى الذى يحمل على الانسان اذا أسندت اليه أيضا . وهى بذلك أجدر بأن تسمى « مقطعة أوصال » الشبه بين الله والانسان فيما اعتيد أن يكون للانسان .

ونحن كما نجد مشبهة ومنزهة فى الجمـاعة الاسـلامية ، نحكم

---

(1) يقول ابن القيم فى كتابه « مختصر الصواعق المرسلة » ج ١ ص ٢٧ شارحا التعطيل : « التعطيل هو تعطيل النصوص عن حقائقها وعن اتصاف الله بمعناها ، وهو تعطيل للألفاظ »

ويرى ابن القيم أن تأويل الجهمية لقوله تعالى : « وهو القاهر فوق عبـاده » ونظائرها بأنها فوقية الشرف ، يوجب تعطيل المعنى الذى هو غاية السمو . فالجهمية فى نظر ابن القيم معطلة ، والمعتزلة والأشاعرة معطلة ، والمنكرون للصانع معطلة . وفى « الجواب الكافى » يقول ابن القيم (ص ٩٠) : « واصل الشرك وقاعدته التى ترجع اليها هو التعطيل ، وهو ثلاثة أقسام : تعطيل المصنوع عن صانعه وخالقه ، وتعطيل الصانع عن كماله المقدس بتعطيل أسمائه وصفاته وافعاله ، وتعطيل معاملته عما يجب على البعد من حقيقة التوحيـد ، ومن هذا (الأخير) شرك أهل وحدة الوجود الذين يقولون : ما ثم خالق ومخلوق »

وفى كتابه « شـفاء العليل » (ص ١٥٣ – طبع الخانجى) يوضح التعطيل اتم وضوح فيذكر أنه ثلاثة أنواع : « ... تعطيل المصنوع عن الصانع : وهو تعطيـل الدهرية والزنادقة ، وتعطيل الصانع عن صفات كماله ونعوت جلاله : وهو تعطيـل الجهمية نفات الصفات ، وتعطيله عن افعاله : وهو أيضا تعطيـل الجهمية وهم آباؤه وسرى منهم الى من عداهم من الطوائف ، فقالوا : لا يقوم بذاته فعـل لأن الفعل حادث وليس محلا للحوادث ، كما قال اخوانهم : لا تقوم بذاته صفة لأن الصفة عرض وليس محلا للأعراض . فلو التزم الملتزم أى قول التزمه كان خـيرا من تعطيـل صفات الرب وأفعاله . فالمشبهة ضلالهم وبدعتهم خير من المعطلة ، ومعطلة الصفات خير من معطلة الذات ، ... ومعطلة الافعال خير من معطلة الصفات فان هؤلاء نفوا صفة الفعل واخوانهم نفوا صفة الذات . وأهل السمع والعقل وحزب الرسول برآء من تعطيل هؤلاء كلهم ، فانهم أثبتوا الذات والصفات والافعال » .

قطعا بتأخر نشأتهما عن نشأة نظيرتيهما بين الفرق اليهودية ، ثم نعلم يقينا أن اليهود اتصلوا بالمسلمين واختلطوا بهم ...

فهل لهذا كله : من وجود فرقة اسلامية تعتقد بالتشبيه وأخرى ترى التنزيه ، ومن تأخر وجود الفرق الاسلامية عن الفرق اليهودية على العموم ، ومن وجود اختلاط بين اليهود والمسلمين ... يصح أن ندعى تأثر التفكير الاسلامى الالهى فى التشبيه وعدمه بعلم الكلام اليهودى فى ذلك — كما يميل بعض [1] المؤلفين فى تاريخ الديانات والثقافات الدينية ، من الشرقيين والمستشرقين ، الى القول بذلك ؟؟

أم أن التفكير الاسلامى الالهى — مع وجود هذه الدواعى — له استقلاله على الأقل فى وجود عقيدتى التشبيه والتنزيه ، وان لم يبق له هذا الاستقلال فى توجيه الاعتقاد بهما ؟؟ .

(1) الشهرستانى فى كتابه السابق (ج ١ ص ٩٥ — ٩٦) يقول : « ولقد كان التشبيه صرفا خالصا لليهود ، فما وجد عند المسلمين من فكرة التشبيه مثلا مصدرها اليهود ، هكذا يريد أن يوحى الشهرستانى الى قارئه . كما يقول فى موضع آخر (ج ١ ص ١١٣) : « وأكثرها — أى أكثر الأخبار المنسوبة كذبا الى الرسول صلى الله عليه وسلم الدالة على التشبيه — مقتبسة من اليهود ، فان التشبيه فيهم طباع » .

وكتاب ضحى الاسلام (ج ١ ص ٣٣٧) يقول — ولعله متأثر بالشهرستانى فى ذلك — بعد أن تكلم عن التشبيه والرجعة عند الشيعة من المسلمين أيضا : « فترى من هذا : أن كثيرا من المسائل الكلامية وغيرها كان منبعها اليهود ، وأنها قيلت — أى عند المسلمين — على مثال ماقالوا » . ولكنه فى موضع آخر (ج ١ ص ٣٤٦) يحكم على دعوى تأثر المعتزلة بالديانات السابقة بحكم آخر اذ يقول : « ان هذه الديانات — أى السابقة — كانت تقترح على المعتزلة موضع النزال فقط ، أما نشأتها الأولى فاسلامية بحتة » . فصاحب كتاب « ضحى الاسلام » يرى أن الشيعة فى قولها فى التشبيه والرجعة متأثرة فى أصل المشكلتين وفى حلهما بعلم الكلام اليهودى ، بينما يذكر أن المعتزلة فى تأثرها بالديانات السابقة كان فى التوجيه فقط .

ومهمة الباحث ازاء هذا التساؤل ، محاولة الاجابة على السؤال التالى أولا :

هل القول بالتشبيه أو بالتنزيه ، وكذا غيره مما يتعلق بالمسائل الالهية الأخرى ، خاص بالبيئة اليهودية مثلا ؟ أم أن مثل ذلك من المعانى الانسانية المشتركة التى تعرض لكل جماعة معتقدة بدين من الأديان ، عندما تحاول تحديد الاله وتحديد علاقته بالانسان ؟؟ .

لاشك أن اليهود سبقتهم فى القول بالتشبيه بيئات دينية أخرى : عند الآريين مثلا من برهميين وبوذيين من جهة وزرادشتيين من جهة أخرى ، وعند الحاميين كذلك وعند قدماء المصريين ، والتشبيه معناه تقريب المعبود من الانسان وتوثيق أواصر الشبه بينهما ... فما يتصوره الانسان فى دائرته يحمله كذلك على معبوده ، وما يشرح للانسان فى البيئة الانسانية يعطى على نحوه للاله .

وكذلك سبقهم غيرهم فى القول بوضع حد لهذا التقريب وبايجاد نوع من المفارقة بين الاله والانسان ، تختلف ضيقا وسعة حسب قرب البيئة الدينية أو بعدها من الدرجة البدائية فى التصورات الالهية .

ولاشك أيضا أن اليهود لم ينقلوا ما دار من جدل عقلى لأرباب الديانات السابقة فى عقيدة التنزيه ، لأن مثل هذا الجدل من المعانى والتصورات الانسانية التى تطرأ لكل جماعة لها عقيدة فى دين من الأديان .

ولذلك يعد مقبولا عند التروى ، أن يكون تأثر المسلمين باليهود هنا فى طريقة جدلهم حول اثبات التشبيه ونفيه ، وفى نوع المعالجة

لطرفى هذه المسألة ـــ ان قيل بتأثر فى الجملة . كما يعد أميل الى القبول ، أن يوجه التأثير والتأثر على هذا النحو لو ادعى تأثر اليهود فى مثل ذلك بغيرهم ممن سبقهم .

فالتوجيه لعقيدة ما ، ونوع معالجتها ، هما مظنة أن تتأثر جماعة بجماعة أخرى فيهما . أما ذات العقيدة بأمر ما فتكاد تكون أمرا يظهر فى كل جماعة انسانية معتقدة .

- **عقيدة الجبر والاختيار :**

وينقل عن اليهودية أيضا نقاش عقلى حول القدر والجبر والاختيار . ينقل عنها أن القرائين (النصيين أو الحرفيين) يقولون بالجبر أو القدر ، وأن الربانيين [1] يقولون بالاختيار . وعقيدة القدر هى عقيدة المؤمن الخاضع تمام الخضوع ، المتفانى فى المعبود والمنكر لخصائص نفسه الشخصية ووجوده الذاتى . وعقيدة الاختيار هى عقيدة المثبت لشخصه ، المعترف بوجوده كاعترافه بوجود خالقه ، المحدد فقط لعلاقته بمعبوده .

وتسيطر عقيدة القدر على جمهور المؤمنين فى كل جماعة معتقدة بدين من الأديان بينما تتمكن عقيدة الاختيار من نفوس الخواص أو العقليين ، لأن الجمهور لا يعنى باثبات وجوده الشخصى عنايته بابراز خضوعه للمعبود المهيمن عليه ، وعنايته بمعرفة منزلته فى هذا الخضوع الذى قد يصل به الى درجة الفناء فى الاله . وكلما كانت صفات المعبود التى تتلى عليه توحى بعظمة هذا المعبود وجلاله وهيمنته وجبروته ، كلما اتسع النطاق لسيطرة عقيدة على المؤمنين ، وكلما تناولت أكبر عدد منهم .

---

(١) يحددهم ابن حزم فى كتابه « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » : بأنهم الاشد وهم القائلون بأقوال الأحبار ومذاهبهم ـ حـ ١ ص ٨٢ .

ولاشك أن الذين يلتزمون حرفية النص فى العقيدة أو يفوضون الأمر فى فهمها وشرحها لله ، يكونون أشد ميلا لعقيدة القدر من غيرهم . كما أن الذين يؤولون ويدخلون شخصيتهم فى شرح مبادىء العقيدة ، يؤيدون عقيدة الاختيار ، ولهذا كان القراء من اليهود جبريين،والربانيون منهم من أصحاب الاختيار .

وبجانب الاختلاف فى استعداد المؤمنين بدين من الأديان الذى يوحى باختلافهم فى تحديد صلتهم بخالقهم — تارة فى صورة الغاء الوجود الشخصى للفرد وافنائه فى التسليم لالهه ، وأخرى فى صورة الاعتداد بالنفس مع الاعتراف بعظمة خالقه ومفارقة قدرته لاستطاعته الخاصة — يوجد عامل آخر يوقظ هذا الاستعداد : هو وجود بعض عبارات فى المصدر النصى للعقيدة يعطى ظاهرها هذا الرأى ، وبعض عبارات أخرى يعطى ظاهرها ذلك الرأى الآخر . فان هذا من غير شك يقوى اختلاف المؤمنين فى تحديد صلتهم بمعبودهم على هـذا النحو أو ذاك .

ولو تركنا اليهود بين جبريين واختياريين ، وجـدنا بين الفرق الاسلامية من يقول « بالجبر » :

• وهو فرقة الجبرية . (١) وهذه الفرقة تنادى بأن تصرف الله

(١) يتحدث الشهرستانى فى مصـدره السـابق (ج ١ ص ٩٠) عن الجبرية = بقوله : الجبر هو نفى الفعل حقيقـة عن العبد واضافته الى الرب . والجبرية الخالصة لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا ، فأما من أثبت للقدرة الحادثة اثرا ما فى الفعل وسمى ذلك كسبا فليس بجبرى .

والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة فى الابداع والاحـداث استقلالا جبريا . والمصنفون فى المقالات عدوا النجارية والضرارية من الجبرية ، والجهمية أصحاب الجهم بن صفوان الذى قتل فى آخر عهد بنى أمية من الجبرية الخالصة ... وهو يقول : ان الانسان لا يقدر على شىء ولا يوصف بالاستطاعة ، وانما هو مجبور فى أفعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار ، وانما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات ، وينسب اليه — أى الانسان — الأفعال مجازا — كما يقال : اثمرت الشجرة ، جرى الماء ، وغربت وتغيبت الشمس » .

فى العالم تصرف مطلق وأن ما يبدو من تصرفات منسوبة فى ظاهرها للانسان نوع من الخداع فقط ، وترى أن حقيقة الأمر أن الانسان لا يعدو كالريشة المعلقة فى الهواء يميلها الريح كيفما شاء ، فهو فى نظرها مخلوق لله ، وأفعاله وتصرفاته هى لله كذلك ، وليست له .

• كما نجد فرقة أخرى بجانب هذه الفرقة هى فرقة المعتزلة . والمعتزلة هم أصحاب « الاختيار » الذين ينسبون الى الانسان حرية واختيارا فى تصرفاته وأفعاله ، اذ نسبتهم الاختيار اليه يبرر مسئوليته فى نظرهم أمام خالقه أولا وبالذات ، ثم بعد ذلك فيه تقويم وتقدير للانسان نفسه ، لأن اسناد الاختيار اليه مبنى على الاعتراف بوجوده وبشخصيته . وربما لا يكون هذا التقويم للانسان من أغراض المعتزلة المقصودة لهم ، وأرادوا فقط بالقول بالاختيار أن يعللوا المبادىء العامة للعقيدة تعليلا عقليا ، ويدفعوا بذلك شبه الدخلاء على العقيدة الاسلامية فى حكمهم .

ونرى وجود الجبرية والمعتزلة فى الجماعة الاسلامية متأخرا عن قراء اليهود وعن الربانيين فيها ، كما نرى أن اليهود قد خالطوا المسلمين ، وكانوا فوق الاختلاط أساتذة لهم فى نواح متعددة من نواحى المعرفة .

ألهذه الاعتبارات : من نشأة الجبرية والمعتزلة فى الجماعة الاسلامية ، ومن تأخر وجودهما عن قراء اليهود وربانييها ، ومن اختلاط هؤلاء وأولئك بالمسلمين ، يصح أن يدعى أن نشأة الجبرية فى الجماعة الاسلامية وقول المعتزلة من بين فرقها بالاختيار كان أثرا من آثار اليهود ؟ .

يتحدث بذلك نفر من الكاتبين فى الديانات الشرقية ، وعلى الأخص فى الديانات السامية [1] : اليهودية والمسيحية ، من الشرقيين والمستشرقين [2] ، القدماء منهم والمحدثين ... وكأنهم يرون أن الجبر والاختيار خاصة من خواص اليهودية ، سرت منها الى المسلمين بعد أن أختلط بهم اليهود .

وموقف الباحث الناقد هنا هو كموقفه فيما سبق .. يحاول أولا أن يجيب عن هذا السؤال :

هل الجبر والاختيار — حقيقة — خاصة من خواص العقيدة اليهودية ، وبالتالى من انتاج البيئة اليهودية الدينية ؟

أم أن تحديد العلاقة بين الله والانسان على نحو من اعتقاد الجبر أو اعتقاد الاختيار أمر يناقش فى كل بيئة دينية ، وفى كل جماعة انسانية لها عقيدتها ودينها ؟؟

---

(١) يحاول هذا النفر على الأقل أن يجعل القائلين بهذا الرأى أو بذاك فى الجماعة الاسلامية من أصل يهودى أو مسيحى أو فارسى مثلا — أى من أصل أجنبى على العموم ، ان اعتنق الاسلام اعتنقه رغبة فى اثارة الفتنة بين المسلمين .

وهذه الرغبة فى الشرح والتعليل لما جد فى الجماعة الاسلامية من فرق وأحزاب يلجأ اليها الشهرستانى كثيرا فى مصدره السابق ، وكذلك ابن حزم فى كتابه (الفصل فى الملل والأهواء والنحل) وغيرهما أيضا من مؤرخى المسلمين القدامى للديانات وتتبعهم فى هذه الرغبة بعض المحدثين من المسلمين كذلك .

(٢) ماكس هورتن فى كتابه « فلسفة الاسلام » (ص ٢٠١ طبع Ernst Reinharat فى ميونخ سنة ١٩٢٢) يذكر أن المعتزلة لم يقولوا بالاختيار الا بفضل المسيحية — اذ يقول : « علم العقيدة المسيحية فى الشرق ، يؤكد قبل كل شىء (الاختيار) الانسانى والمسئولية الفردية الكاملة فى تصرفاته . ولما كانت أدلة هذا الرأى مقنعة للمسلمين الأحرار (المعتزلة) رأوا لا محالة فى أنفسهم اتباعه ووجوب الأخذ به لهذا نشأت فكرة الاختيار فى الاتجاه الحر فى علم العقيدة الاسلامية (علم الكلام) » .

والجواب عن ذلك ، بعد النظر فى تاريخ الديانات وتاريخ الجماعات الانسانية المتدينة ، سيوصلنا الى أن تحديد العلاقة بين الله والانسان على نحو ما ليس وقفا على بيئة دينية معينة ، ولا على جماعة انسانية خاصة ، بل ذلك من القدر الانسانى العام الذى يوجد فى كل جماعة متدينة .

وبناء على هذا : فكون جماعة متدينة تؤثر فى طائفة أخرى لها دين آخر . أو طائفة تتأثر بأخرى فى ذلك لا يصح أن يكون فى العقيدة نفسها ، وانما فى كيفية معالجتها وحلها ، أو فى التوجيه ولفت النظر الى مناقشتها .

ولا ننسى بجانب أثر الاختلاط على هذا النحو ، ما يكون فى أصل مصدر العقيدة من عبارات يوحى ظاهرها بوجه من الوجهين فى تحديد علاقة الانسان بالله ، كآيات الجبر وآيات الاختيار فى القرآن الكريم مثلا .

والقول اذن بتأثر جماعة دينية بأخرى فى أساس العقيدة المعينة بناء على هذا فيه ضرب من المبالغة ، أو فيه مجاوزة للظواهر النفسية للجماعات الانسانية وعدم اعتبار لها .

• **عقيدة الرجعة :**

وينقل عن اليهودية كذلك نقاش عقلى حول الرجعة ؛ حول اعتقاد بوقوعها أو اعتقاد بعدمها . ومن اعتقد بها من اليهود اعتمد على أمرين [1] : « أحدهما حديث عزير ؛ اذ أماته الله مائة عام ثم بعثه ،

---

(1) ج ٢ ص ٤٣ من كتاب الملل والنحل للشهرستانى ، وابن حزم صاحب « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ج ١ ص ٨٢ يحكى عن فرقة من اليهود يسميها الصدوقية أنها كانت تعتقد بأن العزير ابن الله ، وربما لهذا تكون الطائفة اليهودية التى اعتقدت بالرجعة ، ثم يذكر أن مقرها كان جهة اليمن .

والثانى حديث هرون عليه السلام اذ مات فى التيه وقد نسبوا قتله الى موسى وادعوا أنه حسده ، لأن اليهود كانت اليه أميل منها الى موسى ، واختلفوا : فمنهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع » .

ونحن وان لم نستطع تعيين من نفى الرجعة من اليهود على وجه التحديد ، لكن نرى أنه لابد أن يكون هناك فريق من بينهم لا يؤمن برجعة هارون ، ويعتقد بسريان القانون الطبيعى الانسانى عليه فى موته كما سرى عليه فى حياته ، فهو ان مات فسوف لا يرجع ولا يعود الى الحياة الدنيا .

ولكن : أهى الكثرة الغالبة التى كانت تدين بهذا الرأى الأخير دون ذاك ، أم هى قلة ؟؟ تحديد النسبة يتوقف على الاثبات التاريخى ، وان كان يغلب على الظن أن القلة هى التى كانت تنكر الرجعة ، لما سيأتى .

وهنا بين الفرق الاسلامية نعثر أيضا على فرقة تقول بالرجعة وتؤمن بها . والشهرستانى يعدد فروعها فيذكر : «السبأية»،و«الباقرية» و « الرافضة » ، و « الجارودية » ، و « الاسماعيلية الواقفية » — على أنها من فرق الشيعة التى تعتقد بالرجعة .

والقول بالرجعة يستلزم التوقف على من يعتقد بعودته بعد عدم التصديق بموته ، والايمان بغيبته فحسب ، كما يستلزم تحديد وقت ظهور المغيَّب (١) .

---

(١) يستدل أصحاب الرجعة من الشيعة بقصة الخضر عليه السلام ، وبمثل قوله تعالى : « ويوم نحشر من كل أمة فوجا ممن يكذب بآياتنا فهم يوزعون » . وقد بين الطبرسى (فى كتابه مجمع البيان) ، كما ينقل عنه الالوسى (فى الجزء العشرين ص ٢٧ طبع محمد منير الدمشقى) وجه استدلالهم بهذه الآية ، ثم عقب بتطرق الاحتمال اليها ، وذكر ان اجماعهم هو عمدتهم فى عقيدة الرجعة على النحو الخاص بهم .

وكما يستدلون بمثل هذه الآية ، ينسبون أحاديث الى الرسول عليه السلام ، من مثل : « سيكون فى أمتى كل ما كان فى بنى اسرائيل حذو النعل بالنعل » .

فهل لهذا التوافق فى القول بالرجعة ، بين جماعات الشيعة من المسلمين من جهة وأصحاب الرجعة من اليهود من جهة أخرى — يجوز

وقد بينت فرقة الزيدية من الشيعة أوجه الضعف فى استدلال أصحاب الرجعة من بقية الشيعة .

ولعل حمل مثل هذه الآية السابقة على الرجعة واعتقادها ، من الأمثلة الواضحة على ظاهرة جذب الفرق الاسلامية لآى القرآن ، وهى ظاهرة يلازمها تعسف فى كثير من الأحيان . والشهرستانى يستطرد فى تفصيل هذه الطوائف من فرقة الشيعة التى تعتقد بالرجعة فيقول : « فالسبأية : أصحاب عبد الله بن سبأ الذى قال لعلى أنت أنت — يعنى انت الاله ، فنفاه الى المدائن ، وزعموا أنه كان يهوديا فأسلم ، كما زعموا أنه كان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى عليهما السلام مثل ما قال فى على ... ومنه انشعبت أصناف الغلاة ، وزعم أن عليا حيى لم يقتل ، وفيه الجزء الالهى ، ولا يجوز أن يستولى عليه ، وهو الذى يجىء فى السحاب . الرعد صوته والبرق تبسمه ، وانه سينزل الى الارض بعد ذلك فيملأ الارض عدلا كما ملئت جورا ، وانما أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال على ، واجتمعت عليه جماعة . وهم أول فرقة قالت بالتوقف ، والغيبة ، والرجعة . وقالت بتناسخ الجزء الالهى فى الأئمة بعد على » (ج ٢ ص ١٢)

« والباقرية : أصحاب محمد بن على الباقر وابنه جعفر الصادق ، قالوا بامامتهما وامامة والدهما زين العابدين ، الا أن منهم من توقف على واحد منهما : الباقر أو ابنه الصادق ، وما ساق الامامة الى اولادهما ؛ أى لم يجاوز بها غيرهما ، ومنهم من توقف على الباقر بخصوصه وقال برجعته » — ج ٢ ص ٥) .

« والرافضة : من الشيعة الامامية ؛ (أى رافضة مقالة زيد بن على فى جواز امامة المفضول ، وهما الشيخان : أبو بكر وعمر ، مع وجود الفاضل وهو على) ، وهم شيعة الكوفة ، قالت بالرجعة .

« والجارودية : وهى فرقة من الشيعة أصحاب أبى جارود ، قالوا : بسوق الامامة من على الى محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين ، وقد قتل فى المدينة على عهد المنصور . ومن قال منهم بامامته — أى بامامة محمد بن عبد الله ، اختلفوا : منهم من قال انه لم يقتل : وهو بعد حى ، وسيخرج فيملأ الأرض عدلا ، ومنهم من أقر بموته وساق الامامة الى محمد بن القاسم بن على بن الحسين ... » (ج ١ ص ١٦٣ — ١٦٤ من المصدر السابق)

« والاسماعيلية الواقفية — وهى التى قالت ان الامام بعد جعفر الصادق هو اسماعيل ، قد نص عليه باتفاق من أولاده . ولكنهم اختلفوا فى موته فى حال حياة أبيه ؛ فمنهم : من قال لم يمت ، ومنهم من قال الموت صحيح فى حال حياة أبيه ، وفائدة التنصيص على امامته بقاء الامامة فى أولاده ، فالامام بعده ولده محمد بن اسماعيل . ومن هؤلاء الاسماعيلية : جماعة وقفت على محمد ابن اسماعيل هذا وقالت برجعته بعد غيبته . والامامية على العموم منذ القرن الثالث كانوا يحددون وقت رجوع أئمتهم بظهور المهدى » — (ج ٢ ص ٨ من المصدر السابق) .

أن ندعى تأثر المسلمين باليهود فى ذلك ، بعد أن وجدنا تأخر ظهور القول بالرجعة فى الجماعة الاسلامية عنه فى الجماعة اليهودية ، وبعد أن رأينا اختلاط الجماعتين احداهما بالأخرى ؟؟ .

بعض المتحدثين عن الديانات الشرقية ، وبالأخص من المؤلفين المسلمين يميل الى ادعاء أن المسلمين تأثروا باليهود فى القول بالرجعة ، ويذكرون هذا فى صورة مقنعة على الأقل .. كأن يقولوا : القائل بهذا الرأى فى الجماعة الاسلامية أصله يهودى مثلا ، وقد كان يعتقد أو كان يقول بمثله حين كان يهوديا .

وموقفنا هنا ، هو موقفنا هناك من عقيدتى التشبيه والجبر والاختيار .. نحاول أولا أن نجيب عما يشبه السؤال السابق ، وهو :

هل القول بالرجعة بعد اعتقادها من خصائص البيئة اليهودية ؟

أم هو من المعانى التى تمر حتما بكل جماعة انسانية لها دينها وعقيدتها ، فهو قدر مشترك وظاهرة انسانية عامة . وعندئذ لا يصح أن يدعى فيه التأثر أو عدم التأثير ، الا من ناحية المعالجة العقلية له أو فى أسلوب عرضه وتصويره ، فالمتأخر من الجماعتين يتأثر بالمتقدم فى هاتين الناحيتين فقط ؟؟

واذا تتبعنا تطور الجماعات الدينية فى معتقداتها ، وجدنا أن عقيدة الرجعة لانسان معين تنم عن تقدير المعتقد لهذا الانسان المعين ، وعن حبه له — بل عن شدة الوله به . وعن هذا الحب الشديد والرغبة المتزايدة فى الحرص على بقائه ولقائه ومحادثته ، ينشأ شك المحب فى

قتل من يحبه أو موته ، لو سمع بأنه قتل أو مات [1] . فاذا اصطدم بالحقيقة الواقعة وهى أنه لم يعد يراه يقظة ولم يعد يتحدث اليــه مشافهة بعد فوات وقت طويل على ذلك ، لم يصدق بموته أو قتله مع ذلك ، ويؤمن بغيبته فحسب ، ثم بناء على ذلك بأوبته ورجعته يوما ما ، طالت فترة الغيبة أم قصرت . لأن الحب القوى يخلق آملا قويا قد يتعارض مع واقع الأمر . والنفس موزعة بين الأمل القوى والواقع الذى لا مراء فيه ، لا تركن الى طرف منهما . وهذه حال الشك .

ولكن عيشة النفس فى الأمل أهنأ وأرغد ؛ لأن متعتها فيه أطول ، ولأنه ملجأها عند فرارها من الواقع ، ولهذا ترجح البقــاء فيــه عن النزول الى عالم الحقيقة . وهذا حال ترجيح أحد طرفى الشك ، وهو هنا ترجيح غيبة المحبوب دون الاعتقاد بقتله أو موته الذى يمثله الواقع ... ثم يصبح هذا الترجيح عقيدة بالغيبة .

فاذا اطمأنت النفس عندئذ الى غيبة المحبوب تحول هذا الأطمئنان الى أمل قوى فى عودته ، لأنها شديدة الحرص من قبل على رؤيته يقظة ومشافهته فى الحديث . ثم يتحول هــذا الأمل بعــد مرور فترة أو فترات عليه ، الى عقيدة برجعته .

فاذا ما أصبحت الرجعة عقيدة للنفس ، تخيلت وقتها فحددته . وفى أول الأمر تقصد الفترة التى تتوقع بعدها الأوبة ، لأن الأمل القوى يوحى بذلك . فاذا أشرفت الفترة المحددة على النهاية ، أو انتهت بالفعل ومع ذلك لم يعد المحبوب الذى اعتقد بعودته ، أول أصحابه

---

(١) وقول عمر رضى الله عنه فيما يروى عنه عند وفاة الرسول صلى الله عليــه وسلم : « من قال ان محمدا قد مات قتلته بسيفى هذا ، وانما رفع الى السماء كمــا رفع عيسى عليه السلام » ــ هو مما تمليه الطبيعة الانسانية .

فى الوقت وشرحوه بغير المألوف والمتعارف حتى يستطيعوا التوفيق بين الحقيقة والعقيدة ، فاليوم فى نظرهم ليس كأيامهم العادية ، والسنة ليست كتلك السنين التى تمر بالانسان العادى .

وبهذا نرى الرجعة والاعتقاد بها مرحلة أخيرة ، فى طريق تبتدئه النفس بالحب وتتوسطه بالأمل . ومن هنا كانت عقيدة الرجعة تعتبر من الظواهر النفسية العامة التى لا تختص بها جماعة انسانية دون جماعة انسانية أخرى . وظهورها فى الجماعة يتوقف فقط على محبين ولهين لشخصية عزيزة فيها ، تنزل من نفوسها منزلة الزعيم أو الامام أو النبى .

ولذا نجد فى تاريخ التدين للجماعة الانسانية ، أن الكلدانيين قبل اليهود اعتقدوا برجعة هابيل بعد أن ادعوا أنه قتل حسدا من أخيه قابيل. كما نجد بعض المسيحيين اعتقد بعد اليهود أيضا برجعة عيسى ، وقال بعدم موته أو قتله وبغيبته غيبة حقيقية . وحددوا وقت ظهوره على الأرض ، ليملأها صلاحا وطهرا (١) .

فهنا اذا رأينا عددا من جماعات الشيعة اعتقد فى رجعة على أو فى رجعة بعض الأئمة من أولاده ، فليس بلازم أن يكون ذلك تحت تأثير

---

(١) حمل بعض المسلمين ما ورد فى القرآن بشأن عيسى من قوله : « اذ قال الله يا عيسى انى متوفيك ورافعك الى ، ومطهرك من الذين كفروا ، وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة ، ثم الى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون » ـ على أن تأويل الرفع فى الآية الكريمة بالرفع على الحقيقة انما يصور وجهة بعض المذاهب المسيحية فقط ـ وهو المذهب القائم على المادية فى الشرح ، وقد كان مذهب غير الخواص منهم . أما الخواص كالنساطرة فلا يرون الرجعة ، حتى يعتقدوا بغيبة عيسى على الحقيقة فى السماء .

أصحاب الرجعة من اليهود [1] . اذ استعداد الشيعة لعقيدة الرجعة موجود ، والتربة بينها مهيأة لذلك ، لأن منزلة على ومنزلة نسله من نفسها وحبها له ولأولاده لا يحتاج الى توضيح خاص .

فاذا كان لليهود بعد اختلاطهم بالمسلمين أثر فى عقيدة الرجعة عند الشيعة ، فأولى أن يحمل هذا الأثر فى تعجيل ظهورها لديها أو فى توجيه الاستدلال على صحتها من الدين .

ومن هذا العرض لبعض عقائد الديانة اليهودية ، ومن مناقشة اتصالها بما وجد نظيرا لها عند بعض فرق المسلمين ، نستطيع أن نميل الى القول : بأن أثر اليهودية لم يكن فى نقل هذه العقائد الى المسلمين . بل تأثيرها — اذا ادعيناه — اما فى لفت نظر بعض الفرق الاسلامية الى معالجة نظائر هذه العقائد عندها ، أو فى كيفية حلها ومناقشتها ، أو فى التعجيل بظهورها على مسرح النقاش والجدل .

أما العقائد ذاتها فهى من املاء طبيعة البيئة الاسلامية ، باعتبار كونها بيئة انسانية متدينة ... أى باعتبار كونها جماعة انسانية لها دين وعقيدة.

(ب) المسيحية المفلسفة أو علم الكلام عند المسيحيين :

لم تقف المسيحية عند الحد الذى كانت عليه على عهد رسولها ، ولا فى دائرة فهم أصحابه وحوارييه لها ، شأنها فى ذلك شأن كل دين آخر . وأهم عوامل التغيير فيها عنصر الزمن ، وهو أقوى أسباب الخلاف فى فهمها بين أتباعها ، لأنه كلما تأخر الوقت بدين من الأديان وكلما مضى

---

(١) ولهذا يقول ابن خلدون فى مقدمته (ص ١٨٧ طبع المطبعة الأميرية فى مصر) ، « ويستشهدون بقصة الخضر » — وكأن القرآن وما فيه من قصص كان من البواعث على هذه الفكرة عند الشيعة على العموم .

الزمن على بدء الدعوة له كلما تعددت الاتجاهات الانسانية فى فهمه وشرحه .

وهذه الاتجاهات تختلف فيما بينها فى العمق والسطحية ، تبعا لعوامل البيئة الثقافية أو السياسية والاجتماعية .

والانجيل كمصدر للمسيحية ، كان يتلى على المؤمنين به فى بداية الحياة الدينية المسيحية فيفهمون آياته وعباراته فى يسر وسهولة . وكانت العقلية المسيحية الأولى لا تقف عند تعبير من تعبيراته المحتملة فى الدلالة والتخريج — مثل : « ابن الله » و « كلمة الله » — أكثر من أن تدرك معنى نفسيا يبدو لها فى غاية الوضوح . ولشدة وضوحه لديها — كان بمنزلة الأمر القطعى عندها الذى لا يحتمل التعبير غيره .

حتى اذا تغيرت البيئة الدينية المسيحية فى القرن الثانى الميلادى ، ولقحت بعنصر ثقافى آخر يمتاز بالتحديد والدقة — وهو العنصر الفلسفى الاغريقى ، ابتدأ يتغير فهم المسيحية بتغير فهم التعبيرات فى مصدرها . وابتدأ رجال الدين أنفسهم من المسيحيين يتساءلون : ما معنى هذا التعبير وما المراد منه ؟ وكيف يلتئم الذى يقصد منه على نحو من الأنحاء مع تعبير آخر يبدو فى دلالته على الضد منه ؟ . وهكذا ... حتى تكون من تساؤلهم ، ومن محاولة اجابتهم المختلفة — ما يعرف بالمسيحية المفلسفة [1] ، أو بالمسيحية المشروحة .

---

(١) وهى غير الفلسفة المسيحية . اذ هذه فى نظر بعض مؤرخى الفلسفة يقصد منها الفلسفة الاغريقية ، التى تفلسفت فيها رجال المسيحية وآباء الكنيسة مثل : توماس الاكوينى وأوغسطونيوس .

وابتدأت خاصة المسيحيين تحمل « بنوة عيسى » ، وأنه « كلمة الله » مثلا على معنى يخالف فى الغالب فهم عامتهم . ابتدأت تحمله على المعنى غير المتبادر وغير الظاهر فى الدلالة ، كما ابتدأت هى نفسها تختلف أيضا فى هذا المعنى غير الظاهر . وأصبح تاريخ التفكير الانسانى الدينى تبعا لهذه الاختلافات يشهد صراعا عقليا جدليا بين خاصة المسيحيين بعضهم ضد بعض . وابتدأ التاريخ الانسانى العام يشهد صراعا من نوع آخر بين مفكرى المسيحية من جهة وبين الكنيسة وجمهور المتدينين بها من جهة أخرى ، تغلب عليه القسوة فى مجادلة أحد الطرفين للآخر .

وهذه المسيحية المفلسفة ، شىء آخر غير ما قام به رجال مدرسة الاسكندرية : أمثال يحيى النحوى واسطفان الاسكندرى منذ آخر القرن الرابع بعد الميلاد الى منتصف القرن السابع ، من التقريب بين المسيحية والفلسفة الاغريقية : فالنوع الأول بينما تأثر بالفلسفة الاغريقية فى تعبيراته أو فى طريقة تأويله للنصوص الدينية ، اذا بالنوع الثانى قد قام عليها ، لأنه توفيق بين الفلسفة والدين .

وفى عصر بنى أمية وفى العصر العباسى كذلك ، وصلت الى المسلمين بطريق المشافهة مسيحية .. لكن على حالتها الأولى لم تفلسف ولم تشرح ، وهى المسيحية النصية .. وبجوار ذلك ، وصلت مسيحية أخرى مفلسفة أو مشروحة :

* فوصل عن طريق نصارى العرب من أهل تغلب ونجران لبعدهم عن التأثر بالفلسفة الاغريقية ، وكذا عن طريق من أسلم منهم ، وربما للعلة نفسها ، كثير من النوع الأول .

• ووصل عن طريق النساطرة واليعاقبة كثير من النوع الثانى .

والثقافة الاسلامية قد يظن أنها تأثرت بكلا النوعين ...

وعندئذ يصح أن يكون أثر النوع الأول : فى تفسير القرآن وبالأخص فى تفصيل ما أجمل فيه من قصص الخلق والتكوين ، وكذلك فى وضع الحديث وبالأخص ما تعلق منه بالحياة العملية بعد أن مالت الى أن تكون حياة زهد ورهبنة .

كما يصح أن يكون أثر النوع الثانى : فى التفكير الاسلامى الالهى .

هذا كله .. ان ادعينا تأثر الثقافة الاسلامية على العموم بالمسيحية .

ونحن نؤرخ فحسب للتفكير الاسلامى الالهى ، ولذا لا نرى داعيا لتفصيل أثر النوع الأول من نوعى المسيحية فى الثقافة الاسلامية .. ولحاجة البحث — وهو محاولة تحديد أثر النوع الثانى من المسيحية فى التفكير الاسلامى الالهى — نرى أنفسنا مضطرين الى ذكر كلمة عن هذا النوع ، وهو المسيحية المفلسفة التى ظهرت فى المناقشات الدينية بين المسلمين والنصارى فى الشام وفى العراق [1] .

وكان زعماء هذا النوع : كليمينس الاسكندرى Clemensvon Alexandiren (المتوفى سنة ٢١٧ م) ، وأوريجنس المسيحى Origenes

---

(١) كثرت هذه المناقشات أيام بنى أمية بدمشق . ومن أشهر المجادلين يحيى الدمشقى فى زمن عبد الملك بن مروان ؛ ورسالة الجاحظ فى الرد على النصارى تصور لنا الى حد ما هذا الجدل .

ومن بعد هذا الأخير ظهر فى اتجاهه : آريوس Arius ، وديسقورس Diskors ونسطور فى الشرق الأدنى .

ندع المسيحية النصية اذن جانبا ، وتتجاوزها الى المسيحية المفلسفة أو المسيحية الانسانية .. أى المسيحية التى علق عليها المسيحيون وأولوا فى عقائدها تحت ضغط مؤثرات ثقافية أجنبية ، وبالأخص ضغط الفلسفة الاغريقية .

وأوريجنس المسيحى [1] : هو الزعيم الذى ينسب اليه هذا الاتجاه الفلسفى فى المسيحية ، كما تنسب اليه المدرسة الدينية العقلية . وقد شرح الانجيل شرحا حرفيا للعامة والمبتدئين ، وشرحا أخلاقيا للمتقدمين ، وشرحا رمزيا صوفيا للخاصة . وهذا الشرح الأخير هو ما يعرف بالشرح « الاشراقى » أيضا ، لما يدعى فيه من الاعتماد على النور الالهى (البصيرة والالهام) والاشراق والتجلى ، وصداه هو ما يعرف عند المسلمين : « بالحكمة الاشراقية » .

ورغم أنه سلك طريق التأويل والشرح للعقيدة المسيحية ، لم يضطهد من الكنيسة ؛ لأنه تفادى الموضوعات التى فصلها المصدر النصى للعقيدة المسيحية ، واكتفى بشرح ما أجمل فيه فقط ، فلم يصطدم اذن مع شيء محدد قطعى الدلالة فيه .

وفى عرضنا لتأويله واتجاهه فى العقيدة ، سنقصر الحديث على ثلاث مسائل رئيسية ، اذ هى مظنة أن يدعى تأثر المسلمين بها فى شرح عقيدتهم الاسلامية .

---

(١) عاش فى القرنين الثانى والثالث الميلاديين (١٨٥ : ٢٥٤ م) ، وهو غير أوريجنس الوثنى من أصحاب الأفلاطونية الحديثة ، فهذا كان تلميذا لأمونيوس سكاس Ammonios Sakkas قبل أفلوطين المصرى .

وهو فى تأويله لنصوص العقيدة لابد أن يعتمد كما اعتمد ـ ويعتمد غيره من المؤولين والشراح للعقائد ـــ على أمرين : على عبارات وردت فى المصدر النصى للعقيدة وهو الانجيل هنا ، وعلى الاستعمال اللغوى . اذا أنه لو لم يكن له سند فى عمله من عبارات العقيدة لم يكن مؤولا بل كان مضيفا اليها أو ملصقا بها ما لم يكن منها ، واذا لم يكن تأويله فى حدود الاستعمال اللغوى كان معميا ، أو عد واضعا فى اللغة وضعا جديدا خاصا به . والأمر يؤول حينئذ الى أنه غير شارح وغير مؤول ، والفرض أنه عرف بالشرح والتأويل دون غيرهما .

• مسألة عيسى والمسيح :

وفى مسألة عيسى والمسيح ، وجد أن الانجيل وصف المسيح بأنه « ابن الله » كما وصفه بأنه « كلمة الله » ، ثم فى موضع آخر منه جعل عيسى هو المسيح (١) .

فاذا كان عيسى هو المسيح ، والمسيح ابن الله وكلمته ، كان عيسى ابن الله وكلمته .

ما معنى بنوة المســيح لله وأبوة الله له ؟ وما معنى كونه كلمة الله ؟ ثم ما معنى كون عيسى هو المسيح ؟ .

أوريجنس ـــ وهو زعيم الاتجاه العقلى فى العقيدة ـــ لم يقف عن التفسير ، يفوض المعنى فى ذلك الى الله شأن المفوضين من علماء الدين ، لأن التفويض يؤول الى التحرج والابتعاد « عن التأويل » . كما لم يذهب الى الشرح الحسى ، لأن هذا الشرح ـــ وهو عبارة

---

(١) ويحكى ذلك أيضا القرآن الكريم فى قوله : « اذ قالت الملائكة يامريم ان الله يبشرك بكلمة منه ، اسمه المسيح عيسى ابن مريم ، وجيها فى الدنيا والآخـرة ومن المقربين » .

عن الأخذ بما تبادر الى الذهن من اللفظ والعبارة — ليس تأويلا ولا عملا عقليا عمقيا .

ولذا عندما تناول ابن الله بالشرح ، حمل بنوة المسيح لله وأبوة الله للمسيح على المعنى المجازى ، وهو قرب المنزلة . ومعنى أن المسيح ابن الله حينئذ هو أنه قريب من الله فى الدرجة والمنزلة ، وأن منزلته تلى فى الوجود منزلة الله . وهذا المعنى مما تحتمله اللغة وورد به الاستعمال اللغوى . فالبنوة والأبوة كما تحمل على المعنى الحقيقى — وهو المتبادر من اللفظ ، تحمل على معنى آخر ثانوى — كهذا المعنى غير المتبادر منه الذى يسمى فى العرف اللغوى معنى مجازيا .

كذلك عندما وصل الى كلمة الله فى الشرح ، لم يرد بالكلمة « اللفظ والعبارة » كما هو المتبادر ، بل أراد بها معنى آخر نفسيا وهو العقل Logos ، وذلك أيضا فى حدود اللغة . والمسيح بعدئذ هو عقل الله . وبانضمام هذا الى المعنى الذى أريد من كونه ابن الله — وهو القرب فى المنزلة — يصبح المسيح هو عقل الله القريب منه ، أى الذى يكون فى الوجود المرتبة الثانية بعد الله .

والله والمسيح اذن ، أو الله وابنه ، أو الله وكلمته ، أزليان قديمان .. لأن العقل الانسانى فى اللحظة التى يتصور فيها وجود الله ، يتصور أيضا وجود كلمته معه ، فليس وجودها مسبوقا بفترة من الزمان [1] .

---

(1) والفلسفة الاغريقية ، وبالأخص الأفلاطونية منها ، هى التى حملت أوريجنس على التأويل على هذا النحو . فالأفلاطونية يمكن أن يجعل عالمها الأزلى ، وهو المثل والنفس الكلية ، ثلاث طبقات : مثال الخير ، وبقية المثل ، ثم النفس الكلية . والمثل الأفلاطونية قد ينظر اليها من وجهة « المعرفة والمنطق » ـ كما نظر اليها هنا فى الأفلاطونية الحديثة ـ فتعتبر كليات أو معلومات كلية وبالتالى تصبح مضمون العقل ، ويصبح العقل تبعا لهذا هو الطبقة الثانية بعد مثال الخير الذى يعد فى قمتها . وهذا الترتيب فى العالم الحقيقى عند افلاطون على هذا النحو يعرف للأفلاطونية الحديثة .

واذا كان عيسى قد عبر عنه بالمسيح وجعل مساويا له ، فمعنى ذلك فى شرح أوريجنس أن المسيح الذى هو كلمة أو عقله ، حل فى عيسى الانسان . والمسيح بهذا المعنى بدا فى شخص عيسى ، وعيسى بناء على ذلك انسان الهى : صورته الخارجية صورة انسان ، وطبيعته الداخلية مما ينتمى للاله . فهو طبيعة مركبة من طبيعتين امتزجتا وصارتا طبيعة واحـــدة ... هو مركب من الناسوت واللاهوت ، أو من الانسانية والالهية .

وسواء اعتقد أوريجنس بحقيقة هذا الحلول ، أم جعله عنوانا فقط على تميز عيسى عن الانسان العادى ، فقد أثر عنه على العموم القول بحلول المسيح فى عيسى ، أى بحلول الجـــزء الالهى فى شخص عيسى الانسان .

والتوجيه الأخير فى شرح حلول المسيح فى عيسى ، مال اليــه آريوس ونسطور من بعد أوريجنس ، وهم جميعا من زعماء الاتجـــاه العقلى فى شرح الدين . ورموا من عقيدة الحلول هذه أن تتضح زعامة عيسى ورسالته الدينية ، وتتصور طاعة المؤمنين له باعتباره المثال الذى يحتذى ، كما أوصت بذلك المسيحية .

وعند هذا الحد من الشرح لعقيدة المسيح وعيسى ، استمرت المدرسة العقلية المسيحية حتى آخر القرن الرابع الميلادى .

وفى هذا القرن الرابع قام القديس ديسقورس Diskors على أثر هذه المدرسة ، متابعا اتجاهها فى الشرح . وهو من رجال المسيحية وأبنـــاء الكنيسة فى الاســـكندرية . وتبعه فى شرحه أبنـــاء المسيحية فى نيسا Nicaa فى الشرق الأدنى ، وكانوا جميعا أوفياء لما أثر عن

زعيم الاتجـاه العقلى أوريجنس . لم يبدلوا فى آرائه رأيا برأى آخر خاص بهم ، كما لم يتعمقوا فى التأويل والشرح العقلى مما يعد تطورا فى هـذا الاتجـاه ، بل على العكس مالوا به قليلا نحو الشرح المادى وكلما مضى الزمن اقترب من هذا الأخير ، حتى أصبح معنى حلول المسيح فى عيسى أن عيسى كاد يكون مساويا للاله ولا أثر للناسوت فيه . وعرف الانحراف فى الاتجاه العقلى والميل به الى الشرح المـادى فى فهم حلول المسيح فى عيسى على هذا النحو ، بمذهب : « المساواة » Homousios . وقد ساعدت كنيسة الاسكندرية على نشره.

وبجانب القديس ديسقورس فى الاسكندرية ــ وبعد أن تحول رأى أوريجنس فى عيسى الى « المسـاواة » قام آريوس واتبع تعاليم أوريجنس الأصليـة . بينما كان يتمذهب بهـا فى سـوريا نسـطور Nestorius . ومعنى متابعة آريوس هنا ونسـطور هنـاك لعمـل أوريجنس فى مسألة عيسى والمسيح استمرار التأويل والشرح العقلى لها على نحو ما رأينا قبل .

فآريوس أنكر أن عيسى ابن الله ومساو له ، على نحو ما آل اليه الأمر على يد أصحاب مذهب المساواة ، وقال : انه انسان محض ، وقد وجدت فترة من الزمن قبل خلقه ــ أى أنه انسان حادث . وعلل هذا الرأى بقوله : كيف تتفق دعوى وحدة الاله مع جعل عيسى الها أيضا ؟ نعم هو شبيه للاله ، على معنى أنه قريب منه فى الدرجة والمنزلة ، ولكنه ليس مساويا له . واعتراف آريوس بكون عيسى شبيها للاله ، محافظة منه على رأى أوريجنس فى شكله وصورته .

ونسطور فى الشرق الأدنى أنكر مذهب « المساواة » Homousios

أيضا فى النظر الى عيسى ، بعد أن سيطر على كنيسة الاسكندرية منذ ديسقورس . ولم يكن من الطبيعى أن ينال بهذا الانكار استحسان الكنيسة البيزنطية فى القسطنطينية التى كانت تشرف على الحركة المسيحية فى الشرق الأدنى ، بل بالعكس حورب منها لأجل نظرته الى رسول المسيحية هذه النظرة . ففى مؤتمر خلقيدون Chalcedon فى آسيا الصغرى [1] ، قرر المؤتمرون اعلان زندقته بسبب رأيه هذا . وأقروا فى مقابل رأيه أنعيسى مركب من طبيعتين طبيعة الهية وأخرى انسانية ، قد اجتمعتا فيه دون أن تتحول احداهما عن الأخرى .

ومنذ أن خالف نسطور وآريوس القديس ديسقورس فى ذلك ، أصبح للمدرسة العقلية المسيحية — وهى مدرسة أوريجنس — اتجاهان :

- اتجاه نسطور [2] أو النساطرة .

- واتجاه ديسقورس الذى عرف باتجاه اليعاقبة فيما بعد ، منسوبا يعقوب البراذعى مكمل هذا الاتجاه فى القرن السادس [3] .

ونسطور فى تأويله ، كان جريئا يحكم العقل فيه دون رغبات

---

(١) سنة ٤٥١ م ، على عهد الامبراطورة بولشيريا Pulcheria

(٢) ولعل اعلان الحرب من الكنيسة البيزنطية عليه فى مؤتمر عام ، هو الذى جعل استمرار الحركة العقلية المسيحية ينسب اليه أكثر مما ينسب الى آريوس .

(٣) وربما عرف هذا الاتجاه باسم يعقوب دون اسم ديسقورس المقدم عليه فيه ، لأن حركة يعقوب كانت فى الشرق الأدنى واقترنت بحركة نسطور ، وكانت حركة نسطور مشهورة معروفة . فبحكم المقابلة بين الاتجاهين فى موطن واحد ، عرف اتجاه ديسقورس باسم يعقوب أكثر من نسبته الى مؤسسه .

الكنيسة . ومدرسته لذلك ، تعتبر فى الواقع الاستمرار العقلى الفلسفى للمسيحية .

أما يعقوب فكان فى تأويله متحفظا ، حرصا منه على ارضاء الكنيسة ، فكان يتجنب تأويل النصوص الواردة فى المواطن التى تعتبر فى التوضيح والاسهاب أكثر من غيرها ، اذ تأويل مثل هذه المواطن المفصلة الواضحة يصطدم حتما بتعاليم الكنيسة ، لأن دائرة الاحتمال تضيق فيها عن غيرها . ومدرسته من أجل هذا التحفظ فى التأويل ، كانت تعتبر المدرسة العقلية المدافعة عن مسيحية الكنيسة .

وبمقدار ما تقترب المدرسة النسطورية باتجاهها فى التأويل من الحركة العقلية الفلسفية فى اعتبار مؤرخى الفلسفة ، تبتعد عما يطلب فى الدين كدين وعما يكون متصلا بأهدافه . فمن أهداف الدين ومما يطلبه أيضا : توفير القداسة للمعانى الدينية ، وتوسيع نطاق الطاعة فى جماعة المتدينين ، وفى الحياة الخاصة بالفرد المؤمن . وكلما تدخل العقل فى شرح معانى العقيدة كلما ضعفت قداستها ، وتوفرت الفرصة للتحلل من امتثال الأوامر والنواهى بالصورة التى وردت فى أصل الدين . وتعتبر المسيحية النسطورية تبعا لهذا جديرة بتمثيل فلسفة المسيحية .

بينما تعتبر اليعقوبية ، ان لم تتقدم مذهب التفويض المسيحى ، جديرة بأن تكون أسلوب الدعوة الى العقيدة المسيحية . لا لأنها اشتملت على تأليه عيسى ، بل من حيث انها تقلل من اقحام النقاش العقلى فى العقيدة ومبادئها ، أى من حيث منهجها العام .

والاعتزال فى الثقافة الدينية الاسلامية يمثل بالقياس على ذلك فلسفة المسلمين ، أكثر من تمثيل مذهب الأشاعرة ومذهب السلف لها . وبالتالى مذهب السلف أجدر من الاعتزال أولا ومن مذهب الأشاعرة ثانيا بأن يكون (١) أساس النصح الدينى الاسلامى ، لأن منهجه يوفر على العامة ما ليس فى استطاعتهم أن يسلكوه ، وهو السير فى

(١) وابن القيم يذهب الى أبعد من ذلك ، فيرى أن التأويل — وهو الأمر الرئيسى الذى قام عليه الاعتزال — ضرب من التحريف فى كلام الله . فيحكى أن الصابونى فى كتابه « عقيدة السلف » (ص ٢٣٩ من مجموعة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٨١٣ توحيد) يقول « ... ويثبتون — أى السلف — له جل شأنه ما أثبته لنفسه فى كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم . ولا يعتقدون تشبيها لصفاته بصفات خلقه : فيقولون انه خلق آدم بيده كما نص سبحانه عليه فى قوله : (قال يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى) ، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه بحمل اليدين على = النعمتين أو القوتين تحريف المعتزلة والجهمية أهلكهم الله . و لايكيفونها بكيف ... وكذلك يقولون فى جميع الصفات من غير تشبيه لشىء من ذلك بصفات المربوبين المخلوقين ؛ بل ينتهون فيها الى ماقاله الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة عليه ولا اضافة اليه ، ولا تكييف له ولا تشبيه ، ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير ، ولا ازالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضعه عليه » .

وفى كتاب « المنقذ من الضلال » (ص ٨٠) يقول الغزالى فى معنى هذا : « أما مقصود علم الكلام — ومن اتجاهاته الرئيسية اتجاه الأشاعرة واتجاه المعتزلة — فهو حفظ العقيدة على انسان نشأ مسلما وتلقى عقيدته عن الكتاب والسنة ، من تشويش المبتدعة وهجمات المخالفين بأن يرد عليهم كيدهم ويلزمهم محاولات وشناعات تشككهم فيما هم عليه . أما أن يخلق على الكلام عقيدة الاسلام لانسان خال عن اعتقادها فهذا ما لم يحاوله علم الكلام وما لم يكن من مهمته ... » !

ومن قبل الغزالى يقول الجوينى امام الحرمين (كتاب طبقات الشافعية ص ٢٦٠ ج ٣) : « لقد قرأت خمسين ألفا فى خمسين ألفا ، ثم خليت أهل الاسلام باسلامهم فيها وعلومهم الظاهرة ، وركبت البحر الخضم ، وغصت فى الذى نهى أهل الاسلام فيه ، كل ذلك فى طلب الحق . وكنت أهرب فى سالف الدهر من التقليد ، والآن وقد رجعت عن الكل الى كلمة الحق : عليكم بدين العجائز ! فان لم يدركنى الحق بلطف بره فأموت على دين العجائز ، وتختم عاقبة أمرى عند الرحيل على نزعة أهل الحق وكلمة الاخلاص ، فالويل لابن الجوينى — يريد نفسه — » ! ويقول فى المصدر نفسه والموضع ذاته : « لا تشتغلوا (بالكلام) ، فلو عرفت أن (الكلام) يبلغ بى ما بلغت ما اشتغلت به » !

التدليل العقلى دون أمن من الزلل والخطأ ، أو من الحيرة والتشكك .

وعقيدة المسيح وعيسى فى نظر المسيحية تتضمن اذن :

- اما القول بحلول الجزء الالهى فى الانسان كما قال به أوريجنس
- أو بعدم حلول شيء فيه وتمحض طبيعته للناسوت كما قال آريوس .

هل لقول غلاة الشيعة بحلول الجزء الالهى فى امام من أئمتهم ، كما قالت الرزامية ، صلة بهذا النقاش المسيحى حول عقيدة المسيح وعيسى [1] ؟؟ .

والحكم بالايجاب أو بالنفى ، يتوقف على بيان الصلة التاريخية بين ما لغلاة الشيعة وبين المسيحيين الحلوليين . ولم نقف بعد على تحديد هذه الصلة تحديدا واضحا أو تحديدا علميا . فلم نعثر على اتصال بين مسيحيين كانوا يعرضون عقيدة « المسيح وعيسى » على وجه حلولى ، وبين مسلمين شيعيين أو غير شيعيين نقلوا عنهم قولتهم هذه وطبقوها فى عقائدهم الاسلامية .

ويؤخذ من حديث الشهرستانى فى الكلام عن الشيعة ، أن القول

---

(١) يحكى الشهرستانى (فى كتابه الملل والنحل : ج ١ ص ١٥٨ - ١٥٩) : ان الرزامية من فرق الشيعة - أتباع رزام بن رزم - قالت بذلك . ويذكر أنها « ساقت الامامة من على الى ابنه محمد ، ثم الى ابنه أبى هاشم ، ثم منه الى على بن عبد الله ابن عباس بالوصية » . ثم ساقها الى محمد بن على ، وأوصى محمد الى ابنه ابراهيم الامام الذى قتل بالبصرة - وهو صاحب أبى مسلم الذى دعا اليه وقال بامامته .

ثم يستطرد فيقول : « وهؤلاء ظهروا بخراسان فى أيام أبى مسلم ، حتى قيل ان أبا مسلم كان على هذا المذهب ، لأنهم ساقوا الامامة الى أبى مسلم ، فقالوا : له حظ فى الأمامة ، وادعوا حلول روح الاله فيه ... »

بفكرة حلول الجزء الالهى فى انسان فى الجماعة الاسلامية كان قبل الرزامية من غلاة الشيعة ، ويذكر على وجه التحديد أن اليهود دون النصارى كانوا مصدر هذا القول : فعبد الله بن سبأ قال لعلى رضى الله عنه : « أنت أنت » — يعنى أنت الاله ، ونفاه على الى المدائن بسبب ذلك . ويستطرد فيقول : « ثم يروى عنه ، أى عن عبد الله ابن سبأ ، أنه يقال كان يهوديا فأسلم . وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون وصى موسى مثل ما قال فى على » [1] .

على أنه يجوز أن يكون قول الشيعة بحلول الجزء الالهى فى على ، أو فى امام من أئمتهم ، قد نشأ عن رغبتهم الشديدة فى التحيز لعلى ونسله ، واطنابهم فى خصائصه ومميزاته مما حمل المتأخرين منهم على تقديسه ورفعه عن منزلة الانسان العادى . لكن بما أنه فى التاريخ كان انسانا ، وعاش انسانا ، ومات انسانا ، ولم يتحول الى أن يكون الها ، فلا أقل من أن يكون انسانا فى مظهره ، والها فى داخله . وبهذا يوفق بين الحرص على الاعتقاد بفضله وبعظم خصائصه على الاطلاق ، وبين ما سبق من أنه كان انسانا فى كل أطواره ، فخصائص الاله حلت فى على الانسان ، أو فى واحد من نسله .

وربما كان لقوة الاسلام أيام على من جهة ، ولخصومة بنى أمية لأنصاره من جهة أخرى ، أثر فى عدم ظهور هذه العقيدة كرأى لجماعة معينة قبل العباسيين .

وربما كان لخصومة العباسيين بعد أن تولوا الخلافة للأمويين ، أو للتسامح الدينى فى أيامهم ، أثر فى ظهورها على عهدهم ،

---

(١) المصدر السابق : جـ ٢ ص ١٢ .

فظهرت بين الرزامية من غلاة الشيعة كما يحكى الشهرستانى . وعندئذ يقال فى شأن هذه العقيدة انها وليدة البيئة الاسلامية ، لأن الاستعداد النفسى لهـا كان موجودا بين رجال الشيعة ، وليست هناك حاجة بعد ذلك الى ادعاء أنها كانت لليهود أو المسيحيين، ثم نقلت الى الجماعة الاسلامية عن طريق اتصالها ببعض اليهود أو المسيحيين الذين كانت لهم هذه العقيدة .

وأثر الاختلاط — ان كان له أثر — يقصر عندئذ على توجيه الشيعة فى الاستدلال على هذه العقيدة من الوجهة الدينية ، أو فى تعجيل معالجتهم لها [1] .

• الأقانيم :

الاقانيم جمع أقنوم بمعنى الأصل والمبدأ .وهى : الوجود ، والعلم ، والحياة . وتسمية هذه الأمور بالأقانيم أو الأصول يرجع الى أثر الفلسفة الاغريقية فى تفلسف المسيحية . وتحديدها بثلاثة يرجع الى المصدر نفسه أيضا ، لأن ما نراه هنا فى المسيحية على هـذا الوجه يذكرنا بـ « مثل » أفلاطون ، فقد جعلها أصول هذا « الوجود » المشاهد واعتبر هذا الوجود ظلا لها وشبيها بها فقط . كما يذكرنا « بثالوث » أفلوطين المصرى ، الذى يتمثل فى : الواحد ، والعقل ، ونفس العالم .

واذا راعينا هنـا فى الأقانيم المسيحية مبـدأ التأويل فى نصوص

---

(١) يحكى الشهرستانى (فى كتابه الملل والنحل جـ ١ ص ٨٩ — بدران) — أن أحمد ابن خابط من أصحاب النظام المعتزلى كان يقول قولة النصارى وهى : أن المسيح تدرع بالجسد الجسمانى وهو الكلمة القديمة المتجددة .

العقيدة — كما لاحظناه فى مشكلة المسيح وعيسى من قبل ، كان ما أردناه منها من : معنى الوجود ، والعلم ، والحياة — شرحا أو تأويلا لعبارات وألفاظ وردت فى الأصل النصى وهو الانجيل ، وكان التأويل أو الشرح لها على هذا النحو فى حدود اللغة واستعمال الأساليب اللغــوية .

ولو فتشنا عن الألفاظ الدالة على هذه المعانى الثلاثة فى المصدر النصى للمسيحية ، وجدناها : الله ، كلمة لله ، الروح القدس .

ولكن ما الصلة بين « الله » وما يقابله من أقنوم « الوجود » حتى يكون الوجود شرحا لله وبديلا عنه فى القصد ؟؟

وما هى الصلة بين « كلمة الله » وما يقابلها من أقنوم « العلم » حتى تشرح به أيضا ؟؟

وأخيرا ما هو الربط بين « الروح القدس » وأقنوم « الحيــاة » حتى تقصد من الروح القدس وتراد عند اطلاقها ؟؟ .

الله :

ولا تتضح الصــلة بين « الله » و « الوجــود » الا بعــد شرح « الوجود » كما شرحه فلاســفة الاغريق . والوجود الفلسفى هــو الوجود المطلق ، والوجود المطلق يساوى « الأول » أو « العلة الأولى » للوجود كله . وهذه المساواة جاءت نتيجة لمنهج الفلاسفة القــدامى فى بحث الموجوادت :

• فكانوا يبتدئون فى البحث بالطبيعيات ، وهى لا تتصــور الا متصلة بالمادة لأنها الأجسام أو ماحل فيها .

• ثم يثنون بالرياضيات ، وهى وان لم تكن أجساما لكنها تطبق فى الأجسام أى فى المادة .

• ثم يثلثون بالمجرد عن المادة ومالا يشترط فى تصوره تطبيقه فى المادة ، وهو الوجود المطلق ، أى الذى لا يقيد بالمادة ولا يرتبط بها فى التصور والتطبيق . وهذا الوجود المطلق اذن هو العلة الأولى أو « الأول » ، أى الأول فى الوجود .

« والوجود » ، بناء على هذا ، كلمة تقال أولا وبالذات على ما هو « الاصل » للعالم وما اليه انتهاؤه ومصيره أيضا . فمنه يبتدىء العالم المشاهد فى نشأته وتطوره فى الوجود ، واليه ينتهى ويرتد عند فنائه . والعالم ان كان ذا حركة فى تطوره وظهوره ، وذا حركة أخرى فى عودته ورجوعه ، « فالأصل » ثابت غير متحرك ، وباق على حالة واحدة لا يتغير .

ولأن العالم متحرك ، كان مفتقرا الى « أصله » فى حركته عند التطور ، ومفتقرا اليه كذلك فى حركته الرجعية الارتدادية . أما «الأصل» فغير مفتقر الى غيره ، وهو هذا العالم . والافتقار مظهر من مظاهر النقص ، والاستغناء مظهر من مظاهر الكمال . كما يكون سببا من أسباب الخير اذا منح المستغنى غيره ، و « الأصل » مستغن وقد منح العالم الوجود لأنه حركة ، فهو كامل خير .

و« الوجود » الفلسفى يقال اذن على الموجود الثابت غير المتحرك ، غير المفتقر ، الخير بطبعه ، الكامل من ذاته . و « الله » فى نظر المسيحية جامع لهذه الصفات كلها ، فعمل المسيحيين المفلسفين للعقيدة المسيحية بشرحهم « الله » فى الأصل النصى بـ « الوجود » الفلسفى يعتمد

على صلة بين المدلولين ، وجامع مسوغ لاطلاق أحد لفظيهما على الآخر . واطلاق لفظ وضع لمعنى مع ارادة معنى آخر ذى صلة بالأول تسمح بفهم السامع له عند قيام قرينة عليه ، ممـا يجوز استعماله فى نطـاق اللغـة .

لكن يجب أن يراعى أن تفسير « الوجود » الفلسفى بهذا المعنى ، هو تفسير له فقط من وجهة نظر أصحاب الاتجاه الخارجى ، أو الاتجاه غير الذاتى ، أو الاتجاه الميتافيزيقى فى شرح العالم . لأن هذا الاتجاه يعلق شرح العالم فى وجوده ، وتطوره ، وغاياته ، وأهدافه ، بأمر خارج عنه : فهو يوحى بـ « اثنينية » ، وبمقارنة بين هذا العالم وماصدر عنه وينتهى اليه . هذا الاتجاه فى الشرح يوحى بأن قيمة هذا العالم ليست ذاتية ، لأنه ليس مكتفيا بنفسه كما لا يكون هدف نفسه . وهذه المفارقة ، أوهاته « الأثنينية » تجعل أحد الطرفين أرفع من الطـرف الآخر ، وأكمل منه فى جميع صفات التقويم والتقدير ؛ اذ المساواة التامة ترفع « الاثنينية » ، وتخلق « الوحـدة » وعدم التغاير ، والفرض أن هذا الاتجاه قائم على أن هناك فى الكون أكمل وخيرا ـــ هناك مكتفيا بذاته ، وعلى أن فى مقابله هناك ناقصا محتاجا الى غيره . ومن الطبيعى أن يكون الأكمل فى الكون « أصلا » لما عداه فيه ، وأن يكون الأقل منه فى الكمال فرعا عنه .

أما الاتجاه الطبيعى ، أو الاتجاه الذاتى ـــ وهو الاتجاه الفلسفى الآخر المقابل للاتجاه السابق ، فلا يقر بأمر خارج عن العالم ، فضلا عن أن يراه علة له فى وجوده وتطوره وعن أن يجعله فى النهاية هدفه . بل يرى وجود العالم من ذاته ، وهدفه هو ذاته . وأصحاب هذا الاتجاه

لا يعالجون «الوجود» لهذا على نمط ماتقدم ، فليست هناك «أثنينية»، وليست هناك مفارقات : فالعالم موجود ، و « الوجود » ، هو والعالم سواء . ومرجع الكمال والنقص بين الموجودات عندهم ليس لأن شيئا يمنح الوجود لشيء آخر ، ولا لأن موجودا يقبل مايفاض عليه من موجود آخر، بل لأن موجودا بلغ تطوره فوصل الى هدفه ، وأن موجودا آخر لم يزل بعد قريبا ، أو بعيدا ، من نهاية تطوره .

وربما يمكننا أن نقول : ان « الوجود » ، كمشكلة ، هو من مسائل أصحاب الاتجاه الأول فقط ، دون الطبيعيين أو الذاتيين أرباب الاتجاه الثانى .

كلمة الله :

والصلة بين « الكلمة » و « العلم » صلة واضحة . لأن « الكلمة » كما تقدم تطلق ويراد منها اللفظ والعبارة ، وتطلق كذلك ويراد منها العقل ، Logos والعقل والعلم يؤول المراد منهما الى معنى واحد تقريبا ، لأن العقل ادراك ما يعقل ، والعلم تحصيل ما يعلم . فاطلاق « الكلمة » وارادة « العلم » منها اطلاق لغوى صحيح ، ولكنه اطلاق فحسب على المعنى الثانى . واللفظ حينئذ مستعمل فى غير ما وضع له ، ومسوغ هذا الاستعمال فى عرف اللغة وجود قرينة صارفة عن ارادة المعنى الذى وضع له اللفظ أولا .

الروح القدس :

وصلة « الروح القدس » « بالحياة » صلة واضحة أيضا ، اذا علم أن القوة المدبرة التى هى أساس معنى الحياة مأخوذة فى معنى «الروح

القدس» . فاطلاق الروح القدس وارادة الحياة لهذه العلاقة أمر جائز لغـــة .

بعد شرح الأقانيم الثلاثة وتحديدها هذا التحديد المجازى القائم على التأويل ، اختلف المسيحيون فيما بينهم فيها من جهة أخرى : هل هى فى واقع الأمر شيء واحـــد ، أم هى أشياء مستقلة ؟؟ هل « العلم » و « الحياة » : هما عين « الوجود » ... أم هما شيئان آخران غيره ؟

فاليعاقبة [1] : يرون أن الأقانيم أمور مستقلة ، وأن كلا من «العلم» و « الحياة » غير « الوجود » ، وذلك تبعا للمتبادر من عدد الألفاظ الدالة عليها . ومذهبهم فى الشرح كان يميل فى آخر أطواره الى الاتجاه المادى ، لأنه كان استمرارا لمذهب القديس ديسقورس فى الاسكندرية. وبناء على رأيهم فى الأقانيم ، يصح أن ينسب اليهم القول بالتثليث فى أصل العالم [2] .

والنساطرة [3] : كانوا يرون أن «العلم» ليس شيئا وراء «الوجود»، وأن « الحياة » ليست شيئا مستقلا عنه كذلك . واذا لاحظنا ميل

---

(۱) كانت « انطاكية » أشهر مركز لتعاليمهم فى الشرق الأدنى . ويونان الأبامى ، واصطفن بأرصديلة ، من أشهر علمائهم فى القرنين الخامس والســادس الميلاديين .

(۲) لعل اليعاقبــة هى الذين يعنيهم القرآن الكريم بقوله : « يا أهل الـكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق . انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه ، فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة ، انتهوا خيرا لكم ، انما الله اله واحد سبحانه أن يكون له ولد ، له ما فى السموات وما فى الأرض ، وكفى بالله وكيلا . لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ... »

(۳) كانت « الرها » و « نصيبين » من مدارسهم المعـــروفة . وكان من رجالهم فى العصر السابق على الاسلام : هيبا الملقب بالترجمان ، وبروبوس تلميذ هيبــا (فى القرن الخامس) ، وأبو القشقرى (فى القرن السادس) .

النساطرة فى الشرح الى الناحية العقلية ، وعدولهم فيه عن الجانب الحسى الى الناحية المعنوية ، وجدنا رأيهم فى هذه الأقانيم أمرا متوقعا منهم ، لأنه وحده هو الذى يوحى به المذهب العقلى فى الشرح . وبناء على رأيهم هذا ، نسب اليهم القول بـ « الوحدة » فى أصل العالم ، أو بوحدانية الله .

ولعل مذهبهم فى الأقانيم تأثر بما قاله أفلوطين فى « واحده » . كما سيأتى ... فعندما وصف أفلوطين تحت تأثير المذهب الأفلاطونى (١) « أوله » بالخير ، اضطر أن يقول محافظة على بساطة « أوله » من كل وجه — فى الواقع والتصور الذهنى — ان وصفه بالخير لا يوجب تعددا فيه بوجه من الوجوه ؛ لأن وصفه به ليس على معنى أن الخير قام به قيام العرض بالجوهر ، فيكون متكثرا فى التصور على الأقل ، بل على معنى أن الخير هو عين ذاته .

فالنساطرة يقولون « بالوجود » ، و « العلم » ، و « الحياة » ، لأنهم ملتزمون الشرح فى حدود النصوص المسيحية . ولكن تأثرهم بالفلسفة الاغريقية فى شرحهم العقلى حملهم على أن يروا أن التصديق بالثلاث عبارات ليس قولا بالتثليث فى الواقع ونفس الأمر ، لأن مدلولاتها ترجع فى الحقيقة الى شىء واحد : هو « الوجود » . فالوجود هو الجوهر وهو الذات الواحدة فى الواقع ، و « العلم » و « الحياة » صفتان أو اعتباران له ، وبهذا لا يوجدان كثرة حقيقية فيه ، وعلى هذا :

---

(١) اذ أن المذهب الأفلاطونى يجعل من مثال الخير المثال الأعلى أو الهه الأعظم . فأراد أفلوطين — وهو متأثر بمذهب أفلاطون على هذا النحو — أن لا يحرم « أوله » البسيط من كل وجه ، فى الواقع والتصور ، من وصفه بما وصف به أفلاطون الهه الأعظم أو مثاله الأعلى ، من أنه الخير .

فالله ، وكلمة الله ، والروح القدس — تلك العبارات التى وردت فى النص المسيحى لا تدل على ذوات ثلاث فى واقع الأمر :

- بل الله هو الذات الواحدة ، وهو وحده أصل العالم .
- وكلمته على معنى علمه .
- والروح القدس على معنى القوة المدبرة .. حالان أو اعتباران لذاته .

والنساطرة بهذا التأويل عدوا من أصحاب مذهب « الوحدة » ، أو يمكن أن يعدوا من أصحابها . ولذلك اعتبرتهم الكنيسة البيزنطية — وهى كنيسة الشرق الأدنى — خارجين عن الجماعة المسيحية المؤمنة ، كما اعتبرتهم زنادقة هذه الجماعة ، وهم من أجل ذلك يستحقون فى نظرها لعنة الرب والمسيح [1] .

ونحن نجد « الصفاتية » [2] من المتكلمين يقولون باثبات الصفات

---

(١) هـــذا ما قرره مؤتمر الكنيسة البيزنطية تحت رعاية الامبراطورة بولشـيريا Pulcheria سـنة ٤٥٠ م ، فى مدينة خلقيدون Chalcedon فى آسيا الصغرى .

(٢) يقول الشهرستانى فى المصدر السابق (ج ١ ص ٩٥ — ٩٩) : « والصفاتية جماعة كبيرة من السلف ، كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية :(من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجود والانعام والعزة والعظمة ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقا واحدا . وكذلك يثبتون صفات خيرية ، مثل : اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك ، الا أنهم يقولون : هذه الصفات قد وردت فى الشرع فنسميها صفات خبرية .

ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتونها ، سمى السلف صفاتية والمعتزلة معطلة .

- فبالغ بعض السلف الى حد التشبيه بصفات المحدثات .
- واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها .

للبارى ، على أنها غير ذاته ، كما نجد أبا الهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة [1] يقول بها على أنها وجوه للذات . ثم نشاهد تدرج رجال المعتزلة فى ارجاع الصفات كلها الى صفتين : الى كونه عالما ، قادرا .

• وما ورد به الخبر فافترقوا فيــــه فرقتين : فمنهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك .

• ومنهم من وقف فى التأويل ، وقال : عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء — فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شيء منهــا وقطعنا بذلك ، الا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيـــــه ، مثل قوله تعــالى : (الرحمن على العرش استوى) ... ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هـــذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد : بأنه لا شريك له وليس كمثله شيء وذلك قد أثبتناه يقينا .

• ثم ان جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا : لابد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت ، من غير تعرض للتأويل ولا توقف فى الظاهر ، فوقعوا فى التشبيه الصرف ، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف .

ومن السلفيين الذين لم يتعرضوا للتــأويل ولا وقعوا فى التشبيه : مالك بن أنس رضى الله عنهما ، اذ قال : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنــه بدعة » . ومثــل : أحمــد بن حنبــل ، وسفيان ، وداود بن على الأصفهانى ... حتى انتهى الزمان الى الحارث بن أسد المحاسبى : وعبد الله بن أسيد الكلابى ، وأبى العباس القلانسى .

وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، الا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ... الى أن جاء الحسن الأشـــعرى ، وأيد مقالتهم فى مسألة من مسائل (الصــلاح والأصــلح) بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة ، والجماعة . وانتقلت سمة الصفاتية الى الأشعرية ...

واصبح الأشعرى يقول : لله صفات دلت أفعــاله عليها لا يمكن جحدها . وكما دلت الأفعال على كونه : عالمــا قادرا مريدا ، دلت على : العلم ، والقدرة ، والارادة ... الى أن يقول : وهــذه الصفات لن يتصور أن يوصف بها الذات ، الا وأن يكون الذات حيا بحياة ... والى أن يقول : وهـــذه صفات ازلية قائمة بذاته ، لا يقال : هى هو ولا غيره ، ولا : لا هو ولا غيره .

وعلى أن القاضى أبا بكر الباقلانى من أصحاب الأشعرى ، وهو الذى وضع المقدمات العقلية (كالجوهر الفرد) فى التأليف فى علم الكلام ، أثبتت الصفات معانى قائمة بالذات ، لا أحوالا » .

(1) عاش فى القرن الثانى والنصف الأول من القرن الثالث الهجرى (١٣٥ ، ٢٣٩) هـ

ثم نرى الجبائى من رجال الاعتزال أيضا يجعلهما اعتبارين للذات القديمة ، وأبا هاشم يجعلهما حالين لها . ثم نرى أخيرا أبا الحسين البصرى يردهما الى صفة واحدة : هى العالمية ، ثم يدعى أن العلم عين الذات [1] .

هل بعد أن نجد هذا عند المتكلمين المسلمين ، مع ما نعرف من اتصالهم بالمسيحيين ، نعد الصفاتية متأثرة باليعاقبة ، ورجال المعتزلة على خلاف بينهم متأثرين بالنساطرة ؟؟

أم نجعل الفلسفة الاغريقية — فى صورة الأفلاطونية الحديثة ، وما ورد فيها من التوفيق بين وحدة (الأول) من كل وجه ، واتصافه بوصف الخير — هى التى أثارت مشكلة الصفات فى الجماعة الاسلامية ؟؟

بعض الكاتبين [2] يرى أن المسيحيين كانوا أصحاب التأثير على بعض آراء المسلمين فى ذلك .

لكن الظاهر أن الفلسفة الاغريقية فى صورة الأفلاطونية الحديثة هى التى لفتت نظر المسلمين الى مشكل الصفات فى العقيدة الاسلامية ، وأوحت الى بعضهم برأى معين فيه ، كما أنها من قبل المسلمين هى التى أوحت بمثل هذا الرأى المعين لدى المسيحيين ، وجعلت فريقا منهم

---

(١) المسلمون — ما بين نصيين وعقليين ، ما بين سلف ومعتزلة — متفقون جميعا على وصف الله بما وصف به نفسه فى القرآن ، لا ينكر فريق منهم شيئا من ذلك ، ومتفقون من جهة أخرى على أن « القديم » واحد . ولكن كيف يحافظ على وحدة « القديم » ، مع وجوب اتصافه بصفات متعددة ؟؟ واختلاف الصفاتيين — من سلف ثم أشاعرة مع المعتزلة — يكاد يكون فى الواقع اختلافا فقط فى محاولة التوفيق بين وحدة « القديم » واتصافه بصفات متعددة .

(٢) ذكر الشهرستانى (جـ ١ ص ٥٧) فى المصدر السابق أن رأى الهذيل العلاف فى أن الصفات وجوه للذات ، هو بعينه رأى النصارى فى أقانيمهم .

يتأثر بما ورد فيها من حل خاص ، بينما وقف الفريق الآخر عند حد الظاهر من التعبير فى المصدر النصى .

والشهرستانى يرى أن المعتزلة فى حلولهم لمشكل الصفات قد تأثروا بالفلاسفة الاسلاميين ، وفى مقدمة هؤلاء الفارابى وابن سينا[١] .. اذ يحكى عن مذهب الواصلية منهم :

« واعتزالهم يدور على أربع قواعد : القاعدة الأولى : القول بنفى صفات البارى تعالى من العلم ، والقدرة ، والارادة ، والحياة . وكانت هذه المقالة فى بدئها غير ناضجة ، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين . قال : ومن أثبت معنى وصفة قديمة ، فقد أثبت الهين .

وانما شرعت أصحابه ـــ يعنى أصحاب واصل بن عطاء ـــ فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها الى رد جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان ، هما اعتباران للذات القديمة ـــ كما قال الجبائى ، أو حالان ـــ كما قال أبو هاشم[٢] ، وميل أبى الحسين البصرى الى ردهما الى صفة واحدة هى العلم ـــ وذلك عين مذهب الفلاسفة » [٣] .

---

(١) سنرى أن الفلسفة الاغريقية فى صورة الأفلاطونية الحديثة ، هى التى أملت على الفارابى وابن سينا تفلسفهما القائم على التوفيق بين الدين والفلسفة . ومن نتائج هذا التوفيق ارجاع جميع الصفات الى صفة وحدة هى العلم ، وجعل العلم « عين الذات » .

(٢) « الحال » تعبير عن الوساطة بين الموجود والمعدوم . ويراجع النقاش حوله فى كتاب (المواقف) للايجى فى المقصد السابع من المرصد الأول من الموقف الثانى .

(٣) الشهرستانى فى المصدر السابق (جـ ١ ص ٥٣) عند الكلام عن الواصلية أصحاب أبى حـــذيفة واصـــل بن عطاء الذى كان أيام عبـــد الملك بن مروان وابنتـــه هشام ابن عبد الملك .

وفى موضع آخر يحكى عن مذهب الهذيلية منهم بقوله : « وانما انفرد أبو الهذيل العلاف عن أصحابه بعشر قواعد : الأولى أن البارى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته. وانما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة ، الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وأن الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته بل هى ذاته ، وترجع الى السلوب أو اللوازم . والفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا بعلم ، وبين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته ، أن الأول نفى الصفة والثانى أثبت ذاتا هى بعينها صفة ، أو أثبت صفة هى بعينها ذات ... » (١) .

ومن أسند من الكاتبين تأثر المسلمين فى مشكلة الصفات بالجدل المسيحى حول الأقانيم لا يختلف فى الجوهر عن ذلك الذى أسنده الى الفلسفة الاغريقية ، لأن الجدل المسيحى حول الأقانيم أو غيرها من مسائل العقيدة المسيحية تأثر بدوره بالفلسفة الاغريقية (٢) .

• **الجبر والاختيار :**

والمسيحيون كجماعة دينية لها دين وعقيدة تقوم على عبادة الانسان لله وخضوعه له ، لابد أنهم اختلفوا ــ كما اختلف اليهود وغيرهم من قبل ــ فى تحديد علاقة الانسان بالله .

---

(١) (جـ ١ ص ٥٧) من المصدر السابق .

(٢) « سانتيلانا » فى مذكراته عن تاريخ المذاهب الفلسفية رقم (٢٦٠٤٣) فى قسم المخطوطات بالجامعة المصرية : « فمن تأمل التاريخ ، رأى الفلسفة الأفلاطونية سارت فى أفكار الأمم منذ نشأتها سريان الدم فى بدن الانسان . منها أخذ أرسطوطاليس ثم الاسكندرانيون نصيبا وافرا من أصولهم . ومنها أخذ الالهيون من النصارى أمهات أقوالهم فى التثليث والأقانيم والنفس الانسانية وبقائها بعد الموت ، حتى امتزجت بأقوالهم امتزاج الصرة باللحم ومنها أخذ جم غفير من المعتزلة ــ كثمامة وأبى هاشم وغيرهما من حكماء الاسلام ــ أقوالهم » ــ من المحاضرة الثانية .

أهى على نمط افناء المخلوق فى خالقه ، فما يجرى على يد المخلوق هو فعل الخالق ومظهر قدرته ؟؟

أم على نمط الاعتداد بالمخلوق مع تعظيم الخالق ، فالانسان مع كونه مخلوقا ومظهرا من مظاهر قدرة الخالق ، له استقلال وله ارادة واختيار : له تصرف ولكن فى دائرة أضيق مما لله الخالق ، وله مجاله وعالمه كما لله مجال وعالم ، ولكن مجال الانسان وعالمه أصغر مما لله ؟؟

ويغلب على الظن أن اليعاقبة من المسيحيين كانوا هم القائلين بالجبر. لأن مذهبهم الذى نسب اليهم آل أمره الى أن يكون قريبا من مذهب أصحاب النص والتفويض ، وأصحاب الاتجاه النصى أو أصحاب موقف التفويض فى العقيدة ارتضوا موقفهم هذا ، لأنهم خشوا أن تخطىء أفهامهم الانسانية فيما كان منزلا من عند الله ان هم حاولوا شرحه وتفسيره ، ولذا رأوا من الأصوب أن يردوا ما لله اليه بالوقوف عند حد التسليم والايمان به ، دون تدخل فى شرحه . وخشيتهم هذه من غير شك مظهر من مظاهر مبالغتهم فى الخشوع لله ، كما أنها من ناحية أخرى تصور ضآلة شخصيتهم أو انعدامها بجانب الله . واذا ضعفت الشخصية أو أوشكت على الانعدام فلا يكون موضوع الحديث عندئذ تصرف خاص بها ، ولا حرية واختيار فيما ينسب اليها من أفعال .

كما يغلب على الظن أيضا أن النساطرة فى مقابل اليعاقبة هم أصحاب القول بالاختيار ، لأن مذهبهم قائم على التأويل والميل العقلى ، وهم لهذا أدخلوا شخصيتهم فى فهم ما جاء عن الله وتحديد ما أراده منه ، فلهم وجود بجانب وجود الله ، ولهم تبعا لذلك شرح فيما جاء عنه ، وخضوعهم لله ليس لدرجة الافناء أو ما يقرب من هذه

الدرجة . وما يجرى فى الكون فى نظرهم ليس مصدره الله وحده على الاطلاق ؛ بل مصدره الله والانسان معا ، وان اختلفت دائرة كل منهما سعة وضيقا .

وربما لوجود جبريين بين فرق المسلمين يلغون شخصية الانسان ولا يعتدون بوجوده فى علاقته بالله ، ولوجود اختياريين بينهم أيضا يقومون وجوده فيرون له حرية فى تصرفاته كما يرون له استقلالا فى أفعاله (١) — ربما لوجود هاته الفرقة أو تلك يحكم بعض المعالجين للتفكير الاسلامى الالهى بتأثرهما بيعاقبة المسيحيين ونساطرتهم .

و « ماكس هورتن » قد أصدر بالفعل مثل هذا الحكم ، اذ ينص على أن : « علم العقيدة المسيحية أو علم الكلام المسيحى فى الشرق ، يؤكد قبل كل شيء الاختيار الانسانى ومسئولية الانسان الكاملة فى تصرفاته ... ولما كانت أدلة هذا الرأى مقنعة للمسلمين الأحرار (رجال الاعتزال) رأوا من أنفسهم لا محالة اتباعه ، ورأوا وجوب الأخذ به . لأجل هذا نشأت فكرة الاختيار فى المدرسة العقلية من مدارس علم العقيدة الاسلامية الذى هو علم الكلام » (٢) .

« وماكس هورتن » هنا كما نرى فى عبارته هذه يصرح بأخذ المعتزلة عقيدتهم فى الاختيار من المسيحية فى الشرق ، لكنه لا يضيف اليها نصا آخر يفيد تأثر الجبرية من المسلمين بالفريق الآخر من المسيحيين ؛ لأنه اذا كان اختلاط المسلمين بالمسيحيين هو وسيلة تأثر المعتزلة برأيهم فى الاختيار ، فيجب أن يكون من نتيجته أيضا

(١) تقدمت الاشارة فى هذا الكتاب للفرقتين الاسلاميتين التى تنزع احداهما للجبر والأخرى للاختيار .

(٢) فى كتابه « فلسفة الاسلام » ص ٢٠١ طبع ميونخ سنة ١٩٢٣ .

تأثر جبريي المسلمين بجبريي المسيحيين ، لأن المسيحيين لم يكونوا جميعا من أصحاب الاختيار كما ذكرنا .

فهل هو يريد أن يضمن حكمه على النحو السابق القول بأن الجبر خصوصية للاسلام ، وأن الاعتقاد به بين المسلمين ناشيء عن عوامل محلية اسلامية ؟؟

ان كان هذا بعض ما يرمى اليه من حكمه هنا ، فقد يعد فيه من غير شك عن صفات الباحث الناقد ، التى أولاها الحيدة وعدم التأثر بالعواطف فى الأحكام : فقد رأينا فى اليهود وفيمن قبل اليهود جبريين ، ولم يولد الاسلام بعد الذى يجعل القول بالجبر خاصة له ! أيكون الاسلام فى نظره قد أثر قبل أن يوجد فى اليهود ومن قبلهم ، حتى وجدنا بين هؤلاء وهؤلاء جبريين ؟؟ ان الأخذ بذلك يعبر عن منطق غريب يختص به « ماكس هورتن » وحده .

على أن مصدر الاسلام مع ذلك وهو القرآن ، جمع مع الآيات التى ظاهرها الجبر آيات أخرى تثبت المسئولية الفردية ، بعد أن تسند للفرد حرية واختيارا فى تصرفاته وأفعاله .

فوجود الجبر بين أقوام متدينة مختلفة فى أديانها وعقائدها ومختلفة كذلك فى أزمنتها ، يدل على أنه ظاهرة نفسية للجماعة الانسانية المتدينة على العموم وعلى أنه ليس خصوصية لدين معين . واذا لم يكن خاصة لدين معين ، فما يقابله من عقيدة الاختيار لابد أن يكون من الظواهر النفسية العامة للجماعة المتدينة أيضا ، لأنهما ظاهرتان متلازمتان لكل جماعة ذات عقيدة دينية . فاذا عثر المؤرخ الدينى على احداهما

فى جماعة مؤمنة ، فلابد أن يعثر عند التفتيش فى اعتقاداتها على الظاهرة الأخـــرى .

فاعتراف « ماكس هورتن » بناء على ذلك بوجود عقيدة الاختيار بين المسيحيين ، يتضمن الاعتراف أيضا بوجود عقيدة الجبر بينهم . واشارته الى وجود الجبر بين المسلمين ، يتضمن لا محالة أيضـــا الاشارة الى وجود عقيدة الاختيار بينهم لا على أنها منقولة اليهم عن غيرهم ، بل على أنها من تطورات الاعتقاد فى جماعتهم .

ثم أيعتقد ماكس هورتن بعد هذا : أن عقيدة الاختيار فى أساسها وتوجيهها خاصة من خواص المسيحية ؟ أم يرجح أن الفلسفة الاغريقية كانت من عوامل نضوج هذه العقيدة عند المسيحيين ؟ ، أو من عوامل لفت نظرهم اليها على الأقل ؟؟

يغلب على الظن أنه يحتضن المسيحية ويحرص على أن تكون مسايرة للانسان فى تفكيره ، كشأن علماء العقيدة فى القرون الوسطى . أو أنه لا يرى فرقا بين شروح المسيحية ونصوصها ، أو شروح أى دين ونصوصه . وكأنه ينظر الى أن آراء شراح المسيحية تساوى من حيث قيمتها فى الحجة تفصيل الرسول وبيانه لما أجمل فى نصوصها . ويأخذ تبعا لهذا برأى النساطرة فى الأقانيم أو فى علاقة الانسان بالله مثلا على أنه تصوير للمسيحية المنزلة ، وليس تصـــويرا لمذهب خاص اعتنقه فريق من المسيحيين من بين مذاهب متعددة فى العقيدة المسيحية أوجدتها صنعة الانسان العقلية تحت تأثير عوامل انسانية أخرى .

وسواء أكان الباعث له تقليد علماء القرون الوسطى ، أو عدم التفرقة بين شروح الدين ونصوصه ، وحمل الانسان المؤمن فيه ووحى

لله به .. فانه بهذا أو بذاك يبعد عن أن يكون بين مؤرخى الأديان أو مؤرخى الفلسفة .

والى هنا نرى أن أثر اليهودية أو المسيحية فى التفكير الاسلامى الالهى لا يعدو فى الغالب توجيه نظر المسلمين الى معالجتهم مشاكل ، تعتبر مشاكل كل جماعة انسانية لها دين وعقيدة .

أما الطريقة فى حلول بعض هذه المشاكل ، وان وردت الى المسلمين فى طى المسيحية المفلسفة على الأخص ، مع تأثرهم بها فى بعض الأحيان ، فمصدرها فى النهاية فلسفة الاغريق ــ كما لاحظنا ذلك مثلا من مسألة الأقانيم .

المصدر الغربي

والفلسفة الاغريقية هي المصدر الثاني من مصدرى الثقافة غير الاسلامية ، التي يظن أنها أثرت في التفكير الاسلامي الالهى منذ الاختلاط ، أو يدعى أنها أثرت فيه .. سواء أكان في توجيهه الى معالجة المشاكل التي عالجها ، أو في الحلول التي رآها لها .

وهي لم تصل الى المسلمين — سواء عن طريق الترجمة والنقل بوساطة السريان المسيحيين من نساطرة ويعاقبة [1] ، أم عن طريق اشتراك حملتها مع المسلمين في أحاديث الجدل مشافهة — كما تركها فلاسفة الاغريق أنفسهم ، بل وصلت اليهم بعد أن عملت فيها عقلية أخرى غير العقلية الهيلينية (الاغريقية) .. وهي عقلية العصر الروماني ، التي كان لها طابع خاص ينسب اليها وتتميز به .

ولذا لم يكن ما وصل الى المسلمين منها كله للاغريق ، سواء في النصوص أو في شروح هذه النصوص . كما لم يكن كله انتاج فترة واحدة أو عصر واحد من عصور تاريخ الفلسفة ، بل يعد انتاج عصرين متلاحقين : العصر الهليني ، والهليني الروماني . وكان طابعه لأجل ذلك طابعا مزدوجا أو مزيجا من طابعين مختلفين ، تبعا لما كان بين العقليتين اللتين تناولتاه في عصرين متلاحقين من اختلاف في التوجيه وفي النظرة الى الحياة .

---

(١) النساطرة هم الكثرة : وتعليل ذلك يتضح مما فرقنا به بينهم وبين اليعاقبة فيما سبق في هذا الكتاب ، ومن أنهم هم الذين يمثلون المذهب العقلي في المسيحية ، فمن اشتغل من المسيحيين بالفلسفة الاغريقية ، كانوا لهذا من النساطرة أكثر من غيرهم .

• والعصر الهليني أو الاغريقي : يقصد به الزمن الذى كان فيه التفلسف الغربى وقفا على العقلية الاغريقية . وذلك منذ القرن السادس أو الخامس الى آخر القرن الرابع قبل الميلاد . وتقع فيه مدأرس : الطبيعيين اليونانيين ، والايليين والفيثاغوريين ، والسوفسطائيين . كما تقع فيه مدارس : سقراط ، وافلاطون وأرسطو ، والمشائين .

• أما العصر الهليني الروماني : فهو تلك الفترة الزمنية التى تلت هذا العصر ، وتفلسفت فيها عقلية أخرى غير العقلية الاغريقية فيما خلفته هذه من تراث فلسفى . والعقلية الأخرى التى تفلسفت فيه ليست هى العقلية الرومانية وحدها ، كما يعطى ظاهر التعبير بـ « العصر الهلينى الرومانى » ، بل هى عنوان على كل عقلية متفلسفة جاءت بعد العقلية الاغريقية فى العصر التالى لعصر الاغريق : فبجانب عقلية الرومان تفلسفت هنا عقلية مصرية وأخرى سورية ، وبمعنى أعم عقلية شرقية . فالعصر الهلينى الرومانى هو اذن الزمن الذى تفلسفت فيه العقلية الانسانية فى ظل الامبراطورية الرومانية ، فيما تركه الاغريق للانسانية من تراث فلسفى . ويبتدىء من آخر القرن الرابع قبل الميلاد الى منتصف القرن السادس فى بيزنطة وروما . والى منتصف القرن السابع فى الاسكندرية ، والى القرن الثامن فى سوريا والعراق فى مدارس : الرها ونصيبين وانطاكية ، أى الى عهد الترجمة والنقل عند العرب .

وتقع فى هذا العصر مدارس : الرواقية ، والأبيقورية ، والشكاك ، والفيثاغورية الحديثة ، والأفلاطونية الحديثة ، والأغنوسطية ، ومدرسة الأسكندرية الفلسفية .

ولكل من العصرين الاغريقى والهلينى الرومانى طابعه وخصائصه ، كما أشرنا الى ذلك . والوقوف على خصائص العصرين وقوف فى الجملة على خصائص الفلسفة التى وصلت للمسلمين قبل أن تتفلسف فيها عقليتهم ، وقبل أن تتخذ منها موقفا مرددا بين القبول والرفض لها [١] .

طابع العصر الاغريقى :

• الفلسفة الاغريقية لم تكن ابتكارا لفلاسفة الاغريق ، بل كانت بالأحرى انتزعا واختيارا مما كان لديهم من ثقافة قبل عهدهم بالتفلسف . اذ التفلسف عندهم هدف أول الأمر الى التخلص من سلطان طائفة معينة ، هى طائفة الكهنة أو أرباب المعرفة الدينية ، كما هدف بالتالى الى التخلص من قداسة تعاليمهم ووجوب الايمان بها كما تلقى على الشعب وتلقن له ، وذلك عن طريق وضعها موضع النقد وتحت ميزان العقل الانسانى ، فما أيده العقل منها عد من ضروب الفلسفة ، وما لم يرجح لديه بقى فى حيز الأساطير الدينية . فصلة الفلسفة الاغريقية بثقافة الاغريق الدينية وبمعارف الكهنة فيهم صلة وثيقة ، وتأثر تلك بهذه أمر واضح . على معنى أن فلسفة الاغريق احتوت على عناصر من ثقافة الشعب الاغريقى ، بعد أن قوم العقل الفلسفى هذه العناصر واستخدم فى تقويمها معايير وضعها هو نفسه للتمييز بين المنطقى وغيره منها .

ولهذه الصلة بين فلسفة الاغريق وثقافة الشعب الاغريقى الدينية ،

---

(١) ذكر هذه الخصائص على وجه الاجمال ، بذكر طابعى العصرين اللذين مرت بهما الفلسفة الاغريقية الى أن وصلت الى المسلمين ، يلقى ضوءا على موقف العقلية الاسلامية من آراء الاغريق ، وعلى الأخص فيما نسميه الفترة الأولى من فترات التفلسف الاسلامى فى المرحلة الثانية ، وهى مرحلة ما بعد الاختلاط .

نعثر فى الفلسفة الاغريقية على عناصر الديانات الشعبية البدائية التى كانت للعقيدة الاغريقية قبل التفلسف وفى زمنه . وعقيدة الاغريق كانت أدخل فى معنى البدائية من أية ديانة شرقية صاحبتها فى الوقت .

وأهم هذه العناصر التى تعد طابعا للديانة البدائية على العموم : عنصر اعتقاد التعدد فى مصادر التأثير فى الكون وفيما يجرى فيه من أحداث ...

ومعنى ذلك أنه يعتقد أن المؤثر فى الكون متعدد وليس واحدا ... هو كثير مختلف ، موزع بين قوى طبيعية أو أخرى مجردة عن مشخصات الطبيعة . لكن اذا عثرنا على عنصر التعدد هذا فى الفلسفة الاغريقية، عثرنا عليه فى صورة تغاير ما يكون عليه فى الديانة الشعبية : عثرنا عليه مصقولا ، أو بعبارة أخرى عثرنا عليه خفيا مستورا . اذ الفرق بين فلسفة وديانة شعبية ليس فى ذات العناصر التى تكون فى كل منهما ، بل فى الصورة التى تبدو فيها هذه العناصر ، تبعا للفرق بين العمل العقلى الذى هو أساس الفلسفة والتصور الخيالى البدائى الذى هو أساس العقيدة الشعبية .

فنسبة التأثير فى أحداث الكون الى عقول الأفلاك — كما يراه بعض فلاسفة الاغريق فى الصلة بين عقل القمر وعقل الانسان — ينبئنا عن أثر العقيدة الشعبية اليونانية فى الفلسفة الاغريقية . فالعلة الأولى ليست هى وحدها المؤثرة فى الكون فى نظر هؤلاء الفلاسفة ، بل بجانبها قوى أخرى لها التأثير فيه أيضا — وهى تلك العقول التى تحرك الأفلاك ، وهى متعددة مختلفة المنازل والمراتب . غير أن العقيدة الشعبية اذا عبرت عن مصادر التأثير هذه بالآلهة ، عبرت عنها الفلسفة بالعقول .

والاختلاف بينهما اذن فى التعبير فقط ، لكنه ينبىء من جهة أخرى فى مجال التطور الفكرى عن الفرق بين تصور انسانى بدائى وتفكير منطقى .

وجعل « النار الهيرقليطية » أصلا للعالم فى الفلسفة الاغريقية ربما يعتبر أثرا من آثار تقديس « النار » على العموم فى الديانات الشرقية ، وقد تسرب كثير من رسومها الى الاغريق عن طريق الاختلاط بين الشرق والغرب فى القديم ، وربما يعد أثرا لما عرف فى القصص الدينى للشعب الاغريقى من أنه كان يؤله « النار » .

وعلى كل حال ، فالرأى الفلسفى القائل بجعلها أصلا للعالم ذا صلة وثيقة بتقديسها فى الديانات القديمة .

وجعل « العقل الايليائى » أصلا للعالم فى الفلسفة الاغريقية أيضا ربما كان نتيجة لتقديس « النفوس » . وقد كان تقديسها أصلا لعقيدة التأليه فى الديانات البدائية [١] .

• وكما أن تأثر الفلسفة الاغريقية بالعقيدة الشعبية اعتبر طابعا خاصا بها ، كذلك مما يعد طابعا تتميز به أيضا أن التفلسف الاغريقى فى بدء أمره كان فى موضوعات متفرقة لم يقم على منهاج موحد ، ولم يراع التنسيق فى خطواته . وربما من أجل ذلك ، كانت نتائج بحث موضوع فيه تناقض نتائج بحث موضوع آخر عند الفيلسوف الواحد . وأصحاب « النظام الفلسفى System » — وفى مقدمتهم

(١) يرى « فند » العالم الألمانى — فى كتابه « علم النفس للجماعة » فى الجزء الخامس طبع Kroener بليبزيج سنة ١٩٢٢ : أن تقديس النفوس أساس التأليه فى العقائد البدائية .

أفلاطون وأرسطو ـــ كان لتفلسفهم هـــذا الطابع أيضـــا ، ولم يغنهم أنهم اعتمدوا على فكرة واحدة فى جميع خطواتهم فيه . وسبب ذلك أن الفيلسوف الاغريقى فى معالجته لموضوع ما ، ربما تأثر فيها بأقوال بعض السابقين عليه ، فاذا حاول معالجة موضوع آخر تأثر بأقوال أخرى لبعضهم أيضا . ولو نظمت هذه مع تلك ، استحال أن تتكون منها جميعا وحدة منسجمة ، مع أنه تأثر بكلا النوعين وبدا تأثره هذا فى معالجته الفلسفية لكل من الموضوعين .

ويبدو هذا الطابع ، وهو طابع عدم الانسجام ، فى تفلســـف أفلاطون وأرسطو أكثر وضوحا منه فى تفلسف غيرهما . وذلك لأن « نظامهما » الفلسفى عبارة عن محاولة عقلية واسعة النطاق قصـــد كل منهما أن يدخل فيها وحدات التفلسف الاغريقى السابقة عليـــه . وقد استعان كل فى تحقيق محاولته بفكرة عرفت به وعرف هو بها .

- فاستعان أفلاطون بفكرة « المثال » .
- بينما استعان أرسطو بفكرة « التطور » ، أو بما يسميهـــا كذلك بفكرة « الصورة والمادة » .

وهما وان نجحا فى الجمع بين الفكر الفلسفية السابقة عليهما ، لكن لم يبلغ نجاحهما فيه حد صهر التراث الفلسفى الماضى كله واخراج وحدة منه ، متسقة فى جوهرها وفى داخلها كاتساقها فى شكلها ومظهرها . لأن هذا التراث الفلسفى الاغريقى ينسب الى عدة مدارس مختلفة ، قامت على أسس ربما تكون متباينة فى نظرتهـــا الى الحياة ، وفى تقديرها للعالم .

فقد كان من هذا التراث :

• الاتجاه الطبيعي : وهـو ذلك الاتجـاه الذى يقوم الطبيعـة ويقدر وجود المادة ، ولذا يحكم ببقاء العالم وأزليته كما يحكم بقدمه .. فى مذهب ديمقريط ومذهب اليونانيين قبله .

• وكان منه الاتجاه الالهى : الذى يعترف بما بعد الطبيعة ، وهو ذلك الاتجاه الذى ينقل مصدر هذا العالم المشاهد فيما هو خارج عنه.. ويمثله مذهب الايليين وسقراط .

• وكان منه الاتجاه الصوفى : هو الذى يرمى الى التقليـل من قيم العالم الحسى أو انكارها ، ويحمل النفوس من أجل ذلك على الهرب منه ، والفرار الى عالم آخر يرى فيه السعادة التامة والحـرية المطلقة لها ، بعد أن كانت مقيدة بقيود المادة فى هذا العالم وشقية بها .. ويصوره مذهب الفيثاغوريين .

• وكان منه الاتجاه المنطقى ، أو الاتجاه الانسانى : وهو القـائم على اعتبار الانسان وتقويمه فى كسب المعرفة ، وجعل عقله معيارا لاختبار الحقائق.. ومذهب سقراط ، والسوفسطائيين قبله ــ مع مابينهما من فرق ، يحكيان هذا الاتجاه .

فتأثر الفيلسوف بهذه المدارس المتنوعة والاتجاهات المختلفة ، لابد أن يبرز فى اتناجه مهما قويت شخصيته . وبقدر تعدد المدارس الفلسفية المختلفة التى يتصل بها الفيلسوف فى تفلسفه ومعالجته العقلية ، يكون اختلاف الأثر وتعدد جوانبه فيها .

وكل من أفلاطون وأرسطو حاول أن يهضـم فى « نظامه » كل ما سبق به من آراء ، رغم تعددها واختلافهـا . ولتعـدد تلك الآراء

واختلافها .. نجد فى اتجاهما الفلسفى ما يصور أثر المدارس الفلسفية السابقة عليهما :

• فأفلاطون ، مع كونه الهيا ، غير صريح فى القول بقدم العالم أو بحدوثه . وهو ينزع الى التصوف ، ومع ذلك يلقب بصاحب « الكليات » فى المنطق ، مع أن التصوف يعتمد على البصيرة والمنطق يعتمد على العقل .

• وأرسطو موحد ، يقول : بأن واجب الوجود واحد ، ومع ذلك يصحح قدم العالم ويؤمن بأبدية النفوس ، الأمر الذى يقتضى تعددا بين القدماء . وهو صاحب « الارغانون » ، ومنظم « معيار » الفكر بتنظيمه المنطق الصورى ، ومع ذلك يذعن لدعوى تأثير عقل القمر فى عقل الانسان ، وبصلة العقل المستفاد بالعقل الفعال على وجهة أن أحدهما قابل والآخر فاعل .

ومعرفة هذا الطابع للتفلسف الاغريقى ، وهو طابع الجمع ، من شأنها أن تسهل مهمة الباحث الذى يحاول التفتيش فيه على رابطة أو روابط تؤلف بين فيلسوف وآخر من فلاسفة الاغريق وتوفق بينهما . فسيعثر حتما فى تفلسفهما على رابطة فأكثر تجمعهما . كما قد تقدم اليه الأدلة للحكم عليهما بعد الاختلاف .

وعمل المدرسة الافلاطونية الحديثة من بين مدارس العصر الهلينى الرومانى على الأخص ، كان لا يتعدى أختيار ما يلائم بعضه بعضا من تفلسف الاغريق . وعندما ما بدت فى فلسفة المدرسة مشابهة بين أفلاطون وأرسطو ، لم تكن هى مختلفة فى نسبة آراء لواحد منهما

لم تكن له : محاولة بذلك اظهار عدم الاختلاف بينهما : مع أن الاختلاف فى النسبة كان رغبة منشودة فى اتجاهها ، ولم يكن منها فى واقـع الأمر أكثر من « انتخـاب » من فلسفة كل منهـا . وفلسفة كل منهما لما تقدم ، تعطى حتما وجه الشبه والملاءمة ، لأنهـا جمع لشتيت الآراء المختلفة مهما قيل فيها من اتساق وتآلف . وكل ما عمله الواحد منهما فى هذا الشتيت لم يكن الا محاولة ايجاد وحدة منه لم تبلغ حد الانسجام والتآخى : فأرسطو ، مع براعته ودقته فى هذه المحاولة ومع عمقه فيها أكثر من أستاذه أفلاطون ، مؤمن موحد وملحد زنديق ، منطقى تجربى وزاهد متصوف ، ينكر البعث ويقول به .

وبعض مؤرخى الفلسفة الاغريقية ،لأنه غفل عن هذا الطابع ، أتى بعدة محاولات لرفع ما يبدو فى فلسفة أفلاطون أو أرسطو من تناقض وتضارب . وكان قوام هذه المحاولات انكار نسبة بعض الآراء الى الفيلسوف ، أو العمل على تقليل الهوة بين الرأيين المتضادين بوضع رأى منهما فى فترة من حياة الفيلسوف ووضع الرأى الآخر فى فترة أخرى سابقة أو لاحقة للفترة التى عينت أولا . لكن الواقفون مـن المؤرخين على هذا الطابع للفلسفة الاغريقية ، وهو أنه تفلسف متأثر بعدة عوامل مختلفة لاتكون وحدة منسجمة ، لا يحاولون هـذه المحـاولة ، بل يجعلون قيمة تفلسف الفيلسوف فيما وراء الانسجام والتآلف لأنه غير موجود فىواقع الأمر ، يجعلونها فى التحديد أو التعبير، فى صياغة العبارات الفنية ، وهى العبارات الاصطلاحية .

فالفلسفة الاغريقية كما تشتمل على عنصر الوثنية فى صورة مقنعة غير صريحة وهو عنصر اعتقاد التعدد فى مصادر التأثير : تشتمل أيضا

على تضارب خفى مستور ، أو على عدم انسجام تام بين الفكر والآراء التى جاءت نتيجة لبحوث فى موضـــوعات مختلفـــة ، أو كانت جمعا لاتجاهات فلسفية متعددة .

طابع العصر الهلينى الرومانى :

لهذا العصر ثلاثة أطوار ، أو تقع فيه ثلاث فترات يتميز بعضها عن بعض . وان كان لها جميعا طابع عام ، هو طابع العصر كله :

• الطور الأول : من آخر القرن الرابع قبل الميلاد الى منتصف القرن الأول قبـــل الميلاد أيضا . وتقع فيه : الرواقية ، والأبيقورية ، ومدرسة الشكاك ، وبداية مدرسة « الاتتخاب والتوفيق » Fklektizismus

• الطور الثانى : ويمتد من منتصف القرن الأول قبل الميلاد الى منتصف القرن الثالث بعد الميلاد ، وطابعه « الاتتخاب والتوفيق » : الاتتخاب من الآراء الفلسفية القديمة والتوفيق بين بعضها بعضا أو بينها من جهة وآراء أخرى دينية أو تصوفية من جهة أخرى . كما يتميز بالعمل العلمى فى كتب القدامى من مؤسسى المدارس الفلسفية الأغريقيـــة عن طريق شرحها والتعليق عليها .

وفى هذا الطور دخل التصوف الدينى الشرقى فى عناصر «الاختيار» مع الفلسفة الاغريقية . وتقع فيـــه : الرواقية المتأخرة ، والفيثاغورية الحديثة ، والابيقورية المتأخرة ، والفلسفة الهلينية اليهودية (فيلون الاسكندرى أو اليهودى) . والفلسفة الهلينيـــة اليهودية هى النوع الفلسفى الذى اشتبكت فيه آراء الاغريق مع العقيدة اليهودية عن طريق التوفيق بين الطرفين ، بامالة أحدهما بالشرح نحو الآخر أو بتأليف يجمع فيه بينهما .

• الطور الثالث : ويمتد من منتصف القرن الثالث بعد الميلاد الى منتصف القرن السادس فى بيزنطة وروما ، والى منتصف القرن السابع بعد الميلاد فى الاسكندرية . ويمثل سيطرة الافلاطونية الحديثة ، وقيام مدرسة الاسكندرية وتطورها .

فالافلاطونية الحديثة : لا تعدو اذن أن تكون حلقــة من حلقات العصر الهلينى الرومانى . وهى آخر حلقة فيه على وجه التحديد بناء على رأى بعض مؤرخى الفلسفة ، أو هى الحلقة السابقة على الحلقة الأخيرة فيه بناء على رأى بعض آخر . ووقوعها فى هذا العصر يعطيهـا طابعه وخصائصه ، وقد امتاز بأنه لم يكن عصر انشاء بل كان عصر عود على بدء : امتاز بأن العقلية المتفلسفة فيه لم يكن لها استقلال فى الانتـاج الفلسفى ، فتفلسفها كان قائما على ماخلفه رجال العصر الاغريقى ، وهو العصر السابق عليه . وعمل الفلاسفة فيه كان عبارة عن « انتخاب » من المدارس الفلسفية السابقة ، و « مزج » العناصر المنتخبة بعضها ببعض ، أو شرح وتعليق على كتب القــدامى الســابقين — وبالأخص على ما لأفلاطون وأرسطو .

وقد مالت الرغبة فى « الانتخاب » الى الأخذ من التصوف الشرقى، وضم بعض عناصره الى الفلسفة الاغريقية . وظهرت هذه الرغبة بالأخص فى الطورين الثانى والثالث لهذا العصر .

فتفلسف رجال الأفلاطونية الحديثة بناء على هذا دار فى مدارس الفلسفة الاغريقية ، والتصوف الشرقى . وطابعه يتمثل فى « الانتخاب » من تلك المدارس ، أو منها ومن التصوف الشرقى . كما يتمثل فى الشرح والتعليق على كتب القدامى .

واذا قلنا : ان تفلسف رجال الأفلاطونية الحديثـــة كان يدور فى مدارس الفلسفة الاغريقية ، فمعنى ذلك أننا نعثر فى هذا التفلسف على خواص الفلسفة الاغريقية : نعثر فيه على آراء قد تكون مخالفة للديانات السماوية : اليهودية ، والمسيحية . لأن أساس هـــذه الآراء هى تلك العناصر البدائية للعقيدة الشعبية ، التى من بينها الاعتقاد بتعدد مصادر التأثير فى الكون .

واذا قلنا : ان طابعها « الانتخاب » ، فليس بالغـــريب أن نجدها مزيجـــا من الأفلاطونية والفيثاغورية ، والأرسطيـــة ، والرواقيـــة ، والتصوف الشرقى . وهى فى الواقع تمثل كل هـــذه المدارس ، وكل الاتجاهات الثقافية ، مابين انسانية ودينية وثنية .

وقد وصلت الأفلاطونية الحديثة الى المسلمين عن طريق المدارس المسيحية فى الشرق الأدنى ، وهى تجمع كل هذه العناصر . لكنها وصلت اليهم مغلفة بغلاف آخر ، وصلت اليهم وقد علتها مسحة صوفية شرقية ، وفيها تأييد « لوحدة » « الأول » ، وبساطته . ولهذا سر بها المسلمون أول الأمر ، وقد روا فيها « عصمة الحكمة » . ومن أجل ذلك أيضـــا استبعدوا أن يكون لحكماء الاغريق مقصد يتعارض مع الاســـلام ، ماداموا قائلين « بالوحـــدة » وما داموا يرون الزهـــد وسيلة لسعادة الانسان ، وان أعطى ظاهر عباراتهم مايفيد هـــذا التعارض فى بعض الأحيان . ولأنهم استبعدوا هذا القصد من الاغريق حاولوا أن يوفقوا بين أفلاطون وأرسطو عند ماتبدو بينهما معارضة ، كما حاولوا التوفيق بين فلسفتهما من جهة وبين الاسلام من جهة أخـــرى ، ان أعطى ظاهر النصوص فى الجانبين نوعا من التضارب بينهما .

ولم يكن المسلمون يومئذ على يقين من أن التضارب بين الآراء كان من خصائص الأفلاطونية الحديثة ، وقد كان خاصة للفلسفة الاغريقية قبلها . كما لم يدروا أن « واحدها » الذى جاءت به معطل غير فاعل . ولم يدروا أخيرا أن فى صوفيتها تطرف ، فضلا عن أنها اختلطت بوثنية الديانات البدائية فى صورة فكرية راقية ، فى صورة مصقولة عليها سمة العقل ، ولها طابع التعليل المنطقى .

ويجدر بنا أن نتحدث عن الأفلاطونية الحديثة فى شىء من التفصيل والوضوح ؛ لأن عمل من يسمون بفلاسفة المسلمين قام فى الغالب على تعاليمها ، كما أن العقلية الاسلامية بوجه عام اتخذت من هذه التعاليم بالذات مواقف مختلفة .

واذا أردنا أن نقف على تطور الاتجاه الميتافيزيقى من اتجاهات هذا التفلسف الأفلاطونى الحديث ، لأنه هو الذى يعنينـــا الآن ، كان من الأوفق أن نتابع المؤرخ الفلسفى Ueberweg [1] فى عرضه له ، لحداثة بحثه عن هذا المذهب ودقته فى ذكر الروابط بين تياراته المختلفة .

و Ueberweg قد نحا فى عرض هذا الاتجاه الميتافيزيقى منحى خاصا به : اذ جعل القرون الثلاثة الأولى بعد الميلاد الفترة الزمنية التى وقعت فيها مراحل تطوره ، كما اعتبر منتصف القرن الرابع نهاية لمدرسة الأفلاطونية الحديثة بوجه عام ، بينما غيره جعل امتدادها الى منتصف القرن السابع .

---

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » : اخراج Dr. Karl Praechter استاذ الفلسفة بجامعة Halle ، طبع برلين سنة ١٩٢٦ جـ ١ .

والفترة من منتصف القرن الرابع الى منتصف القرن السابع اعتبرها تاريخا لمدرسة أخرى سماها « مدرسة الاسكندرية » ، وجعلها خلفا للأفلاطونية الحديثة على التراث الفلسفى فى هذه المدة ، لكن مع اختلاف فى اتجاهها يغاير اتجاه سابقتها : فبعد أن كان اتجاه الأفلاطونية الحديثة مركزا فى الناحية الميتافيزيقية من الفلسفة الاغريقية ، أى فى اتجاه ربما يتنافر مع المسيحية [1] ، أصبح اهتمام مدرسة الاسكندرية الفلسفية متجها الى بحث العلوم الرياضية والطبيعية من جهة ، مع كبت الناحية الميتافيزيقية أو مع اهمال دراستها على الأقل من جهة أخرى ، ولهذا سادت الملاءمة بين اتجاهها واتجاه المسيحية . وربما كان التقرب من الدين

(١) اذ أن الأفلاطونية الحديثة كانت ترمى الى ايجاد وحدة من عناصر الفلسفة الاغريقية ومن الديانة الاغريقية والديانة الشرقية . ولهذا كان أفلوطين — مؤسس هذه المدرسة — يتمتع بنظرة احترام شعبية فوق تمتعه بمنزلة رفيعة بين العقليين . من غير شك لابد أن يوجد تنافر بين الوثنية التى اختلطت بالفلسفة الاغريقية الالهية ، وبين المسيحية .

والاشتغال على العموم بالناحية الميتافيزيقية فى الفلسفة مظنة لقيام عداء ، أو مظنة لاستمراره بين الدين والفلسفة . لأن رسالة الدين — وغايته الأولى تقديس الاله وتمكين هذا التقديس من نفوس المعتقدين به — تعنى بتفصيل ناحية الاله المعبود ، اكثر من عنايتها مثلا بتفصيل طبائع الانسان أو المخلوقات أو الوجود كله ، والفلسفة الالهية عرض مفصل أيضا للاله ولكنه عرض لآراء الانسان فيه ، لا آراؤه هو فى ذاته كما عليه الحال فى الدين . ومن شأن التفصيل فى القول أن لا يدع مجالا للاحتمال ، اذ الاحتمال نتيجة للاجمال أو الابهام . واذا انقطع مجال الاحتمال — أو كاد ، فالآراء المفصلة من طرفين مختلفين فى شىء واحد ان قام بينهما تعارض لم يكن من السهل رفعه ، لأن التأويل — فى الغالب — هو طريق هذا الرفع . والتأويل لا يكون الا حيث يوجد الاحتمال ، والاحتمال لا يكون — كما أشرنا — عند التفصيل والتحديد . وليس هناك من ضمان فى ألا تتعارض آراء الاله فى نفسه — التى يعرفها الناس عن طريق الوحى — مع آراء الانسان فيه ، حتى على فرض أن آراء الاله فى نفسه تناولها الانسان بالتعبير عنها ، فذلك لا يضمن عدم تعارضها مع آراء الانسان التى ابتدعها فى تحديد الاله .

ورجاله هو العامل فى تعديل اتجاهها فى البحث وتحويله من الناحيـة الالهية الى العناية بالعلوم الرياضية .

كما أن من الفوارق بين المدرستين فى نظره أن الانتخاب والمزج كان يغلب على عمل رجال الأفلاطونية الحديثـة ، بينما كان الشرح للآراء الفلسفية هو المسيطر على رجال مدرسة الاسكندرية .

وبضم شروح مدرسة الاسكندرية لكتب القدامى ـــ وبالأخص لكتب أفلاطون وأرسطو ـــ الى شروح المدارس السابقة عليها فى عصرنا الهلينى الرومانى هـذا ، تكون أنواع الشروح التى شرحت بها كتب القدامى ووصلت الى المسلمين ثلاثة :

• شروح المشائين فى الفترة الثانية من فترات هـذا العصر : وفى مقدمتها شروح الاسكندر الأفروديسى (١)

---

(١) Alexandaros von Aphrodisias من مشائى الفترة الثانية من فترات العصر الهلينى الرومانى (من منتصف القرن الاول قبل الميـلاد الى منتصف القـرن الثالث بعد الميلاد ، أى قبيل الافلاطونية الحديثة) .

وقد تولى كرسى الفلسفة المشائية بين سنة ١٩٨ ، ٢١١ بعد الميلاد فى اثينا . وكان من أشهر شراح كتب أرسطو ، ومن أجل ذلك لقب من المتـأخرين بأرسطو الثانى . ومن شروحه الباقية للآن : شرحه للتحليل الأول أو القيـاس ، وطوبيقيا او الخطابة ، وما بعد الطبيعة . وقد ضاعت معظم شروحه لكتب أرسطو المنطقية والطبيعية والنفسية .

وفى تآليفه كان يوضح تعاليم أرسطو فقط . ويؤيدها ضد الرواقية بالأخص . ونظراته الفلسفية قد تغاير نظرات ارسطو مغايرة عظيمة : اذ أن أساسها لديه ذلك المذهب الطبيعى الذى يعرف بمذهب « Strston » . فمثلا الأمور الجزئية بالنظر الى ادراكنا سابقة على الأمور الكلية فى رأى أرسطو لكنها متأخرة عنها بالنظر الى الطبيعة ، أما الاسكندر الافروديسى فيراها سـابقة عليها بالنظر الى الادراك والى الطبيعة معا . كما انه متمسك بالمذهب الاسمى : فالعام فى نظره أو الكلى هو الذى لا وجود له الا فى الذهن ، لانه نتيجة

• شروح رجال الأفلاطونية الحديثة : التى فى مقدمتهـا شروح فورفوريوس الصورى . ووجود هذه الشروح بالذات لدى المسلمين ربما يفسر لنا : لماذا كان التوفيق بين الفلسفة والدين مهمـة الفارابى وابن سينا .

• وأخيرا شروح مدرسة الاسكندرية الفلسفية : وهى فى الغالب شروح هرمس Hermeias ، ويحيى النحوى Joennes Philoqnos ، واصطفن الاسكندرى Stphanos Von Alexandreia . ووجود هذه

الانتزاع من الأشياء الجزئية ، وهو فى نظرته الى العام على هذا النحو يمثل الطرف المقابل لأفلاطون كما يتفق فيها مع Boetlos . (Ueberweg فى كتابه الفلسـفة جـ ١ ص ٥٦٤ — ٥٦٥) .

والقفطى يتحدث عنه (ص ٤٠ — ٤١ طبع السعادة سنة ١٣٢٦ هـ — ١٩٠٨ م فى كتابه « أخبار الحكماء ») : « بأنه كان فى زمن ملوك الطوائف بعد الاسكندر بن فيلبس ، وكان فيلسوف وقته . وشرح من كتب أرسطوطاليس الكثير ، وكانت شروحه يرغب فيها فى الأيام الرومية وفى الملة الاسلامية ، والى زماننا هذا (وهو القرن السابع الهجرى) عند من يعنى بهذا الشأن . وقد شرح : كتاب السماع الطبيعى ، وكتاب البرهان ، وقاطيغوراس » .

والشهرستانى (فى كتابه الملل والنحل جـ ٤ ص ١٤) يؤرخ له بقوله : « هو من كبار الحكماء رأيا وعلما ، وكلامه أمتن ومقاله أرصن . وافق أرسطوطاليس وزاد عليه : فى الاحتجاج على أن البارى عالم بالأشياء كلها : كلياتها وجزئياتها ، على نسق واحدة وهو عالم بما كان وبما سيكون ، ولا يتغير علمه بتغير المعلوم ، ولا يتكثر بتكثيره »

وله كتاب فى « النفس » ، أدى فيه الى أنه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوة أصلا حتى القوة العقلية . وخالف أستاذه أرسطوطاليس فى قوله : ان الذى يبقى مع النفس من جميع مالها من القوى هى القوة العقلية فقط ، ولذتها فى ذلك العالم مقصورة على اللذات العقلية فقط اذ لا قوة لها دون ذلك فتحس وتلتذ » .

وهكذا يبدو الاسـكندر الأفروديسى فى نظر الشهرسـتانى مسلما : يقول بعلم الله بالجزئيات ، وبفناء النفوس ، ويجعله معارضا بذلك أستاذه أرسطو معارضة صريحة .

هل وصل الاسكندر الافروديسى ووصلت تعاليمه للمسلمين على هذا النحو ؟ أم أن رغبة المؤلفين المسلمين فى أن يروا فى شغف موافقة « الحكماء » للاسلام فى رأيه ، قد أضفت عليه هذه الصورة ؟؟ .

الشروح يعلل لنا : كيف بدت الفلسفة الاغريقية ، مع مابقى فيهـا من عناصر الوثنية ، فى صورة دينيـة شرقية سماوية ، ولها نزعة زهدية تصوفية . كما قد يعلل لنا اقبال المسلمين عليها فى غير تحفظ واحتياط أول اتصالهم بها .

هنـا ، فيما وصل للمسلمين من شروح كتب القـدامى : شروح للمشائين أتباع أرسطو ، وأخرى لرجال الأفلاطونية الحديثة المنتخبين من المدارس الفلسفية الاغريقية ، أو منها ومن الديانة الاغريقية الشعبية أو التصوف الشرقى .

والنوع الثالث من الشروح للمقربين أو الموفقين بين التراث الفلسفى الاغريقى والمسيحية ، من أصحاب مدرسة الاسكندرية الفلسفية :

الأفلاطونية الحديثة

هى ــ كما يقول المؤرخ الفلسفى ايبرفيج "Ueberweg" ــ محاولة فلسفية لايجاد محيط عام يدخل فيه ما نقل من الآراء الفلسفية والدينية الاغريقية أو الشرقية الأصل . وكانت عنايتها بالجانب الالهى من هذه الثقافات المختلفة أكثر من غيره .

ولهذه المحاولة الفلسفية ثلاثة أطوار :

- الطور الأول : ما تنسب المحاولة فيه الى مدرسة أفلوطين وتلميذه فورفوريوس
- الطور الثانى : وتقع فيه محاولة المدرسة السريانية ، وهى مدرسة جامبليكوس Jamblichos
- الطور الثالث : وهو ماتم فيه من صنيع مدرسة أثينا ، وهى مدرسة بلوتارخوس Plutarchos ، ومن بعده برقلس Proklos

١ — مدرسة أفلوطين وتلميذه فورفوريوس

أفلوطين المصرى أو الشيخ اليونانى (١) :

تقوم فلسفة أفلوطين على منهجين عقليين عرفا عنده : بالجدل النازل والجدل الصاعد .

---

(١) أفلوطين المصرى Plotinos ، ويلقبه الشهرستانى بالشيخ اليونانى . وقد عاش ما بين سنة ٢٠٣ ، ٢٦٩ م ، وهو الذى حول تعاليم الأفلاطونية الحديثة بعد أن كانت آراء منثورة الى مذهب ، أو هو الذى صاغها كتابة هذه الصياغة على الأقل .

وقد اتجه لتعلم الفلسفة فى سن الثامنة والعشرين ، ولكنه لم يجد من رجال جامعة الاسكندرية من يشبع رغبته العقلية ويحل أزمته النفسية سوى أمونيوس سكاس Ammonios Sakkas . وقد استمر متتلمذا له حتى بلغت سنه تسعا وثلاثين سنة ، وفى هذه السن انضم الى رجال حملة القيصرية التى قادها Gordianos ضد الفرس فى سنة ٢٤٢ م . وابتغى من اشتراكه فيها أن يلم بالفلسفة الفارسية ، لكنه خاب فى أمله عندما هزمت الحملة واضطر هو الى الهرب متجها نحو Antiocheia فى الشرق الأدنى كى ينجو بنفسه .

وفى سن الأربعين ذهب الى روما ، وهناك أخذ يدرس الفلسفة وابتدأ بداية ضعيفة فيها ، ولكنه بعد فترة أخذ فى النجاح والشهرة حتى وصل الى حد كبير فيها . فكان يستمعه كثير من أعضاء مجلس الشيوخ الرومانى ، وكذلك القيصر Gallienus وزوجه Saloniara .

ولحسن علاقته بالحكام فى هذا الوقت وضع رسما لمدينة سعيدة فى كمبانيه Kambanien فى ايطاليا ، على نمط المدينة الأفلاطونية Nomoi ، وقرر أن يسكنها هو وأتباعه بعد اتمامها . وقد وافق القيصر على ذلك مبدئيا ، لكن سرعان ما فهم من حاشيته بأن أفلوطين يريد أن يحقق مدينة أفلاطون المثالية التى لم تتحقق منذ ستة قرون .

وزيادة على قيامه بالتدريس ، كان يقوم بالفتيا وابداء الرأى فيما يعرض عليه من مسائل الحياة العلمية . وبعد أن أقام سنة وعشرين عاما فى روما رجع الى كمبانين طلبا للراحة ، وهناك جاءته المنية .

• واستخدم النوع الأول فى شرح « الطبيعة العليا » أو «الوجود الأول » ، كما شرح به صدور العالم عنه .

وحتى بلوغه سن الخمسين كانت آراؤه التى يعرضـها فى درسه ومجلسه غير مقيدة فى كتاب أو رسالة ، وكانت لا تخرج عن الدروس التى تلقاها على أمونيوس سكاس فيما بين الثامنة والعشرين والتاسعة والثلاثين من حياته . وعلى كل حال فجزء مهم من تدريسه كان عبارة عن قراءة نصوص من شروح أفلاطون وأرسطو لزعماء المشائين السابقين مثل : Aspasios ، والاسكندر الأفروديسى ، مع اضافة مناقشته الخاصة ونقده الخاص اليها ، بفهم أمونيوس .

وفى سن الخمسين فقط ابتـدأ ـ بناء على الطلبات الخارجية ـ يكتب اجاباته على مشاكل وقته ، ورسائله التى كتبت على هذا النحو تصور قربا بين مدرسته وكتب أرسطو . وقد أصبحت هذه الرسائل بفضل تلميذه فورفوريوس مراجع تاريخية يتعرف منها المؤرخ اليوم آراء أفلوطين ، اذ قد نظمها بجمع المتناسب منها بعضه مع بعض وتقديم السهل على الصعب وجعلها ست مجموعات حسب العادة المحببة الى نفسه باتخاذ العدد ستة أو تسعة شعارا مقدسا له . لكنها مع ذلك لا تخلو من صعوبات ، لما فيها من اسقاط علامات الكتابة ولما فيها من تركيز الأفكار (اذ يقال ان أفلوطين لم يقرأ ما كتبه مرة ثانية لمرض عينيه) .

وفى هذه الرسائل تناول أفلوطين المسائل الرئيسية لمذهب الأفلاطونية الحديثة ، مفصلا منها النواحى الميتافيزيقية والدينية (الشعبية) النفسية والأخلاقية . كما أضاف الى هذه المسائل فى رسائله مسائل أخرى اختص بابرازها ومناقشتها .

وايبرفيج Uberweg يقول فى كتابه السابق : ان أفلوطين يعد من كبار الفلاسفة القدامى . لكن البحث التاريخى حتى الآن لم يعط العناية الكافية لتحديد صلات آرائه بالفلسفة القديمة ولا بالفلسفة المتأخرة . كما لم يعن بالتتبع الزمنى لرسائله وعلاقتها بدروسـه الشفوية وحياته العملية وتطوره النفسى فى فن الكتابة على العموم . ولأن هذا هو موقف البحث التاريخى التحليلى من أفلوطين وفلسفته ، جاء حكمه عليه مبالغا فيه .

أما علاقة رسائله وكتاباته بتطوره النفسى والعقلى : فعندما بلغ التاسعة والخمسين كانت له احدى وعشرين رسالة ، ولما بلغ الخامسة والستين ضم الى هذا العدد أربعا وعشرين رسالة أخرى ، وفى الأيام الباقية من حياته كتب باقى رسائله .

و « فند » الفيلسوف الألمانى والعالم النفسى قسم حياة أفلوطين العلمية ، بناء على أخبار تلميذه فورفوريوس ، الى ثلاثة أقسام :

• من سنة ٢٥٣ ــ ٢٦٢ : عده فيها أفلاطونيا .
• ومن سنة ٢٦٢ ــ ٢٦٨ : جعله أرسطوطاليسيا .
• ومن سنة ٢٦٨ ــ ٢٦٩ : نظر اليه على أنه رواقى .

(تاريخ الفلسفة : Ueberweg ، ج ١ س ٥٩٩ ــ ٦٠٩) .

وفى شرحه للطبيعة العليا أو الوجود الأول ، انتهى الى أنه واحد على نحو خاص . ولهذا النحو الخاص به ، عرف هـذا الوجود الأول فى المصطلحات الفلسفية بـ « واحد » أفلوطين .

وفى شرحه لصدور العـالم عن الوجـود الأول ، انتهى الى أن الموجودات جميعها بما فيها هذا « الوجود الأول » تكون سلسلة متصلة الحلقات وتمثل وحدة متماسكة . وقد تميز رأيه هنا لذلك بمصطلح فلسفى آخر هو وحدة الوجود .

• أما الجدل التصاعدى فقد استخدمه فى شرح المشاكل الأخلاقية ، والنفسية ، وعلى وجه خاص فى تحديد سعادة الانسان . وهذا الجانب الأخلاقى والنفسى لا يعنينا هنا فى عرض فلسفة أفلوطين ، مادمنا قـد قصرنا العرض على الجانب الالهى منها .

واحد أفلوطين :

واحد أفلوطين [1] هو اصطلاح فلسفى أراد مؤرخو الفلسفة أن يعبروا به عن المرتبة الأولى من مراتب الموجودات ، التى سماها أفلوطين بالأول مرة وبالطبيعة العليا مرة أخرى ، لأنه الوصف الذى كان ملفتا لنظرهم من بين الأوصاف التى حدد بها أفلوطين أول الموجودات عنده . فوحدة الأول فى نظره لا يعنى بها أن يكون واحدا فى واقع الأمر فحسب ـــ كما هو المتبادر من الوصف بها ، بل قصد مع ذلك أن يكون أيضا واحدا فى التصور الذهنى .

---

(١) نعتمد فى هذا العرض لآراء أفلوطين على كتب تاريخ الفلسفة .
Windelband, Messer, Ueberweg.

والطبيعة العليا ، أو « الوجود الأول » عنده اذن واحد من كل وجه : واحد فى الواقع ، وفى التصور الذهنى . والكثرة لا توجد فيه بأى اعتبار ، كما أن التركيب لا يتطرق اليه بأى وجه من الوجوه ، وهو لهذا بسيط كل البساطة ، كما هو واحد فى الذات وحدة مطلقة .

ولأنه واحد من كل وجه ، لا يوصف فى نظر أفلوطين بوصف يقتضى تكثرا فيه . فلا يقال عنه : هو عقل ، كما لا يقال : هو معقول — أى موضوع لعمل العقل : اذ وصفه بأنه عقل يقتضى أن يتصور الانسان هناك فى دائرته ومرتبته معقولا معه ولو كانت ذاته هى ذلك المعقول ، لأن كون ذاته معقولا له.. ان رفع التكثر فى واقع الأمر فى مرتبته لا يرفعه فى التصور الذهنى لها . فالعقل أمر اضافى ولذا يستلزم — ذهنا — معقولا معه . فوصف الأول بالعقل يوجد فى دائرته اذن تكثرا . كما أن وصفه بأنه معقول يقتضى التكثر فيه أيضا للسبب نفسه ؛ اذ كون الشيء معقولا يقتضى أن يكون هناك عقل ، حتى ولو كان هو نفسه العقل ، أى ولو كان الشيء الذى هو عقل بعينه موضوع المعقولية لنفسه .

فأفلوطين لحرصه على وحدة « الاول » فى الموجودات وحدة مطلقة ، حرص على أن يبعده فى تصور الانسان له عما يجلب اليه كثرة ما ولو بالاعتبار . ولهذا يقول عنه « هو فوق [1] الوجود وفوق الفكر » ، أى وراء ما يتخذ موضوعا للفكر من الوجود كما أنه هو نفسه ليس فكرا ، فليس معقولا لنفسه ولا هو عينه عقل .

---

(1) « سانت لانا » يشرح ذلك : بأن ابداعها للأشياء لا عن روية وفكر ، فهى متعالية عن الفكر ، فصدور العالم عنها كفيض شعاع الشمس من عين الشمس .

كما لا يصفه بأنه جوهر ولا بأنه عرض ، لأن الجوهرية والعرضية من الأمور النسبية . فوصفه بأنه جوهر يستلزم تصور الذهن لعرض معه اذا ما تصوره جوهرا لأن الذهن لا يقف عندئذ على تصور أنه جوهر فقط بل يندفع لتصور مقابله معه وهو العرض . وذلك من غير شك يقتضى تكثرا فى مرتبته ، والفرض أنه واحد من كل وجه : فى الواقع وفى التصور ، على معنى أن الذهن لا يتصور فيه كثرة بحال اذا ما تصوره ، وكذلك وصفه بأنه عرض يقتضى نفس الكثرة فى دائرته ، للعلة نفسها .

لكن مع تشدد أفلوطين فى عدم وصف أول الموجودات عنده بأى وصف يؤدى الى ازعاج وحدته ، نراه يصفه بأنه خير . ولو سألته عما يؤدى اليه وصفه الاول بأنه خير من التكثر الاعتبارى على الأقل فى ذاته ، لأجابك :بأنه يصفه بالخير لا على معنى أن الخيرية وصف قائم به ، بل على معنى أن الخير هو عين ذاته . فليس هناك فى مرتبته الا الخير، وذاته وخيريته شيء واحد .

لكن جوابه هذا لا ينفى الكثرة الاعتبارية فى ذات الأول بسبب وصفه بأنه خير ، ولم يزل شرحه لأوله يتضمن لذلك نوعا من التضارب : فهو يحرم مرة وصفه بأى وصف يؤدى الى تكثره ، ويستبيح لنفسه مرة أخرى وصفه بما يؤدى الى ذلك . وبينما نراه من أجل حرصه على وحدة هذا الأول يسلك طريق السلب [1] فى شرحه ــ على معنى أنه بخلاف ما يتصور الانسان فى جانبه من صفات ، يعمد هنا فيصفه بطريق ايجابى ويحكم عليه بأنه خير .

---

(1) طريق السلب نتيجة المبالغة فى عدم تحديد الله . واتخاذ السلب فى وصف الله كان مذهبا قصد به صيانة « العموم » له ، لأن من خصائص « العموم » فى التفلسف القديم نهاية الكمال ونهاية الوجود الحقيقى .

وربما كان فى تعقله بالأفلاطونية ورغبته فى الأخذ بآرائها ، ما يوضح لنا سر هذا التضارب عنده فى شرحه لأوله . اذا الأفلاطونية جعلت من بين « المثل » مثالا أعلى وأكمل : وهو مثال الخير ، ومثال الخير لهذا يعتبر أول الموجودات فى الرتبة والمنزلة عند أفلاطون . وقد حرص أفلوطين على أن يجارى زعيمه أفلاطون فى « المرتبة العليا من الوجود » ، ولا يتخلف عنه فيها وصف « أوله » بأنه خير .

وقد بدا لنا من حرص أفلوطين على أن يجعل « أوله » واحدا من كل وجه ، أنه التزم أن يكون غير عقل . وربما عيب عليه ذلك ، واعتبر أن أول الموجودات عنده لا يساوى الانسان ، فهو ناقص لا يصح أن يمثل المرتبة العليا من مراتب الوجود . لكن بعد أن تصور كمال أوله فى كونه واحدا من كل وجه ، وفى أنه على خلاف مايريده الانسان له ، وعلى خلاف ما يضيفه له من صفات ، لا يقوم وراء الوحدة له وصفا آخر غيرها .

واذا كان أول الموجودات عنده واحدا من كل وجه فكما التزم أن لا يصفه بوصف يؤدى الى تكثر فى ذاته ولو بالاعتبار ، التزم أيضا فى صدور العالم عنه أن يكون الصدور بالطبع ، لا بالارادة ، اذ اضافة الارادة له فى نشأة العالم عنه تستلزم مرادا . وهكذا اذا تصوره الانسان مريدا أوحى ذلك له بأن يتصور فى مرتبته مرادا حتما ، وهذا يقتضى تكثرا فى التصور على الأقل ، والفرض أنه واحد من كل وجه ، أى لا يتصور الانسان فى مرتبته أى تكثر اذا ما تصوره .

ولأجل هذا كله كان « الأول » فى الوجود عنده غير مفكر ، وغير مريد ، وغير جوهر ، وغير عرض . ولمبالغته فى وحدته على هذا النحو

عد صاحب « الواحد » . فنسبة « الواحد » اليه لمبالغته فى شرح الوحدة ، وعدم اكتفائه فيها بنفى التكثر فى الواقع [1] .

أفلوطين و « وحدة الوجود » أو وحدة « الأصل » :

فهو لم ير للوجود أصلين : المادة ، وقوة أخرى مشكلة لها كما رأى الاغريق ، بل تبع الرواقيين فى وحدة الأصل ، فقال : ان «الأول» أصل الوجود كله حتى المادة ، بينما رأت الرواقية أن أصله « المادة » ، حتى الله مادة وان كانت رقيقة .

وفارقها كذلك بجعل الأول خارجا عن الوجود والعالم ، بينما جعلت الرواقية الله حالا فى العالم .

وكما عرف بصاحب « الواحد » عرف أيضا بصاحب « وحدة الوجود » ، وذلك لأنه أراد أن يظفر فى صلة الموجودات بعضها ببعض بحظ لم يظفر به أفلاطون وأرسطو من بعده .

• فأفلاطون حاول أن يوجد صلة بين علم الأزل وعالم الفناء ، وبين عالم الغائب وعالم الشاهد ، أو بين عالم الكمال والخير وعالم النقص والشر ، أو بين عالم النور وعالم الظلام ، أو بين عالم الروح وعالم المادة ... حاول أن يوجد صلة بين عالمين يبدو اختلافهما ، أو تتحقق فى الواقع مغايرتهما ، كما أثر عن الثقافة الدينية فى وقته ، وربما كان يأمل

---

(١) وربما تشرح تسمية المعتزلة فى الثقافة الكلامية الاسلامية بأصحاب « الوحدة » على هذا الوجه ، اذ ليس تمييزهم بهذا الاسم لانهم قائلون : بأن الله واحد — والا فالمسلمون جميعا قائلون أيضا بوحدانيته ، ولكن لمبالغتهم فى شرح هذه الوحدانية ومبالغتهم فى تنزيه الله عن التعدد بارجاعهم صفات المعانى الى صفة واحدة هى العلم ، ثم بجعل العلم عين الذات ، كما هو رأى الحسن البصرى .

فى أن يرفع الاثنينية بينهما ، واتخذ أساسا لهذه المحاولة ماسماه بـ « المثل » [1] . وقوام فكرة المثل هذه : أن ترى فى أحد العالمين أصلا ، وفى الآخر فرعا يتفرع عنه ، ولذا تجعل من أحدهما ظلا للآخر وشبيها به . وبين الشىء وظله ، أو بين الشىء وشبيهه يبدو تلاؤم واتفاق على الأقل فى الظاهر . وربما قنع أفلاطون بمثل هذا الانسجام الظاهرى، كما قنع بأنه أوجد الصلة بين عالمين كان يبدو تنافرهما قبله ، أو أنه صاغ « وحدة » من « الاثنينية » .

وهو فى حقيقة الأمر استخدم الخيال والشعر فى هذه المحاولة ، أكثر من أن يحتكم فيها الى العقل ودقة المنطق .

• وأرسطو فى ميتافيزيقيته حاول أيضا أن يوجد صلة بين العالمين ، ولكنه أراد أن يتلافى فى محاولته هذه ماعابه على أستاذه أفلاطون فى

---

(1) المثل جمع مثال Idee : وهو فى الأصل « المعنى » . ووجوده عند أفلاطون وجود حقيقى ، وجعله فوق ذلك قوة مؤثرة . ويحده : على انه ليس بجسمى ولا مادى ، يؤثر على النفوس الانسانية ، كما يصور « الوجود الحقيقى » الدائم . و « المثل » تكون عنده العالم العقلى أو المعنوى أو المجرد . وهو وراء هذا العالم المحسوس ولا يدرك الا بالتفكير والتأمل .

وقد لاحظ مؤرخو الفلسفة وفى مقدمتهم فندلبند Windelband على فكرة « المثل » أنها لم تراع التجارب حق رعايتها ، ولذا هى لم تشرح هذا العالم شرحا تطمئن اليه النفس . ومعنى أنها لم تراع التجارب فى شرح هذا العالم المحسوس أنها تتخطاه نفسه الى عالم خارج عنه تفرض فيه وحدة « الحقيقية » و « الوجود » ، وترى أن من هذه الحقيقة ومن هذا الوجود استمد هذا العالم وجوده وحقيقته ، فوجود هذا وجود مستعار وحقيقته « ظل » لتلك الحقيقة .

ويرجعون قيام « المثل » على هذا النحو الى تأثر أفلاطون فى فلسفته بنظرة الايليين فى « وحدة الوجود » .

ويضم الى هذا النقد الموجه الى أفلاطون عن طريق فكرة « المثل » ، ان عنصر الخيال يسيطر على شرحه وتفلسفه على العموم .

تحديده السابق لعلاقة عالم الشاهد بالعالم المغيب . واستخدم هنا عبارة « الصورة والمادة » ، كما قد يستخدم عبارة الواجب والممكن هنا كذلك . وبرهن على أن وجود « الصورة المحضة » من نفس « المادة المحضة » . وحينما استخدم عبارة الواجب والممكن ، برهن على أن وجود « الواجب » من ذات « الممكن » [1] .

ومن جهة أخرى يرى أن تصور الذهن للواجب لذاته يقتضى حتما تصور الممكن ، لأن « الاكتفاء بالذات » اذا أخذ فى مفهوم الواجب لذاته ينساب الذهن حتما الى تصور مقابل له « لا يكتفى بذاته » ، الى مفتقر الى غيره ، وذلك هو الممكن . فأرسطو بناء على ذلك اذا جعل الصورة المحضة أو الواجب لذاته الها ، وجعل مقابله وهو المادة المحضة أو الممكن — عند التعبير بأحدهما — أساس العالم المشاهد ، فقد ربط بين عالمين : بين كامل مكتف بذاته وآخر محتاج الى غيره ، الى هذا المكتفى بذاته .

لكنه لم يسلم أيضا من الجنوح الى الشعر والخيال ، فى تصوير علاقة أحد العالمين بالآخر . لأنه يصور هذه العلاقة على نحو أن جمال

---

(١) ساق أرسطو على برهنته هذه من الأدلة ما يأتى :

- الأول : ان مجموع الحقائق والطبائع تتطور من الادنى فى مرتبة الكمال الى الاعلى فيها ، ولهذا يجب أن تكون نهاية السلسلة كمالا أبديا على الاطلاق .
- الثانى : أن كل حركة لابد لها من علة محركة ، وبالسير فى سلسلة المحركات يجب أن يكون فى النهاية محرك غير متحرك ، وهو علة كل حركة .
- الثالث : أن الحركة مجاز وانتقال من الامكان الى الحقيقة يحدث بموجود حقيقى بالفعل ، وبناء على هذا يجب أن تكون هناك قوة محركة خالية من الامكان ، أى موجودة بالفعل ، وهى ما عبر عنها بالصورة المحضة أو الواجب .

(كتاب « تاريخ الفلسفة » August Messer : جـ ١ ص ٧٤) .

الكامل غير المفتقر ــــ وهو ما عبر عنه بالواجب أو الصورة المحضة ــــ يجذب غير الكامل وهو ماعبر عنه بالممكن أو المادة . وبذلك يتحرك الممكن أو تتحرك المادة نحو الكامل شوقا اليه وطمعا فى أن يصير كاملا مثله ، ومن هنا كان الكامل محركا لكنه لا يتحرك والا لما كان كاملا ، وغير الكامل مفتقرا فى حركته نحو مثله الأعلى الى محــرك ليس هو ذاته (1) .

فهو ان شرح الصلة بما شرح على نحو مارأينا ، واقتنع بأنه بهذا الشرح تلافى ما أخذه على أستاذه أفلاطون فى تحديده الصلة بين العالمين كما أملت عليه فكرة « المثل » من استخدام الشعر والخيال ، لا شك أنه بالتصوير السابق مال مثله الى الشعر والخيــال فى تحديد هــذه الصلة . وزاد عليه انه جعل من التلازم الذهنى بين واجب وممكن أو صورة محضة ومادة شرحا لعلاقة بين شيئين واقعيين ، وعنوانا على ارتباط بين موجودين غير ذهنيين . أى أنه حكم التصور الذهنى فى بناء العلاقات الواقعية .

وقد أخذ على فلسفته ، وعلى الفلسفة الاغريقية بوجه عام ، تحكيم التصورات الذهنية فى تكييف الأمور الواقعية وشرحها .

وأفلوطين المصرى حاول بعد أفلاطون وأرسطو ايجاد صــلة بين العالمين أيضا ، وسلك لذلك أسلوبا آخر وبدت محاولته فى صــورة أخرى.وقوام محاولته أن جعل للموجودات كلهاقمة عليا وطرفا أدنى ، اذ جعلها سلسلة متصلة الحلقات : فى نهايتها العليا « الأول » أو ما سماه

(1) ربما كان أرسطو فى جعله للواجب جمالا ، وفى كون جماله يجذب غيره اليه ، متأثرا بأفلاطون فى وصفه « مثال الخير » عنده بالجمال المطلق ، وبأنه لذلك معشوق من غيره .

« الطبيعة الأولى » أو « الواحد » ، وفى نهايتها « المادة » ، وبين الأول والمادة بقية الموجودات ، وهى متفاوتة فى القرب أو البعد من أحدهما .

وتحدث هنا عن موجودات أربعة على الأخص :

- **الأول (وقد تقدم الحديث عنه)**
- **والعقل**
- **ونفس العالم ، أو النفس الكلية**
- **والمـــادة**

- أما العقل فصدر مباشرة عن « الأول » أو عن هذا « الواحد » ، ويعتبر صاحب المرتبة الثانية فى الوجود بعده . ووحدة الأول من كل وجه تتكثر فى العقل الآن بالاعتبار ، لأن مقتضى كونه عقلا يستلزم معقولا ، أى يستلزم « موضوعا » للتعقل . فهنا اذا « اثنينية » فى التصور حدثت بعد « وحدة » مطلقة كانت للأول .

وقد صدر عن الأول لا فى وقت وزمن ، كما هو الشأن المفهوم بين الموجودات المجردة .

وصدوره عنه ، وكذا صدور الأقل فى مرتبة الوجود عن الأعلى منه مباشرة ، لا يقلل من جوهره ولا يسبب له ضعفا ونقصا ، لأن المسبب للوجود لا يتأثر بكونه أوجد غيره أو صدر عنه غيره ، فهو باق على حاله . وصدور الصادر عنه معناه أنه تابع له وأن وجوده مرتبط به ، كالواحد فى الحساب تنشأ عنه بقية الأعداد ولا تؤثر نشأتها عنه فى وحدته .

وصدوره عن « الأول » أيضا بالطبع ، لا يتوقف على ارادة له واختيار منه ، لأن اعتبار ارادة له يخرجه عن سكونه واستقراره ،

كما يخرجه عن وحدته . فاثبات كونه مريدا كما يحمل على تصوره ذا ارادة يحمل على تصور مراد معه ، والطبع أو الضرورة فى تعليل الصدور عنه هى التى تحافظ على وحدته دون أن يتطرق اليها تكثر ما .

وأفلوطين عمد الى استخدام الشعر والخيال لتوضيح هذا النمط من الصدور الذى لا يؤثر فى سكون « الأول » ولا ينقصه فى ذاته ، فيمثل « الأول » بالشمس تضىء محيطها دون أن يؤثر اشعاعها فيه فى استقرارها وفى جوهر ذاتها ، وهو يملأ المحيط كله بالموجودات دون أن تنقص ذاته ويرسل أثره فيما تحته دون أن تتغير نفسه . فهو مانح الوجود والتحديد أو التشخيص للذى يليه ، ومع ذلك هو باق على حاله .

ويجعل العقل بين مراتب الموجودات فى منزلة « صانع العالم » Demiurg عند أفلاطون ، كما يجعله أيضا متضمنا « للمثل » الأفلاطونية عدا مثال الخير ، لأن مثال الخير هو « أوله » . ويدلل على تضمنه « المثل » بقوله : اذا كان العالم المعنوى وهو عالم « المثل » خارجا عن « العقل » ، فالعقل لا يملك « الحقيقة » فى ذاتها بل له صورتها ، كما يملك « اللاشىء » صورة « الشىء » ، و « العدم » صورة « الوجود » . واذا كان لا يملك « الحقيقة » فى ذاتها فذلك حجة ضد كماله المفروض ، لكن قد فرض فيه الكمال فهو متضمن حتما « للمثل » وكانت هى موجودة فيه ، لأنها لا تخرج عندئذ عن كونها معقولات ، وان كانت معقولات كلية فحسب .

وبجعل أفلوطين « الأول » عنده مساوقا لمثال الخير عند أفلاطون ، وبجعله « العقل » مع ذلك متضمنا لبقية « المثل » ، يكون

قد أقر بالمثل الأفلاطونية جميعها فى تفسيره لأول الموجودات وللتالى له فى مراتب الوجود .

• ونفس العالم أو النفس الكلية يجعلها فى المرتبة التالية للعقل ، وهى آخر الموجودات فى عالم المجردات عنده ، وبها تتحقق الصلة والرابطة بين العالم المحسوس والعالم غير المحسوس أو العالم الالهى ، كما هو شأن « نفس العالم » عند أفلاطون ، فى كتابه « طيماوس » . ولكن مع كونها مناط الصلة والرابطة تتبع العالم الالهى فى طبيعتها : فهى تنظر الى العقل فوقها كموجد لها ، وتلقى شعاعها على العالم المحسوس وعلى ما فيه من حقائق موجودة . وهى بحكم مركزها كحلقة وسطى بين العالم المجرد والعالم المحسوس غير مجزأة ومجزأة : غير مجزأة باعتبار أنها كشىء « مجرد » غير خاضع للانفصالات المكانية ، ومجزأة باعتبار أنها تدخل فى هذا العالم المحسوس وتوجد فى كل مكان فيه ، وان كان وجودها فى أية ناحية منه ككل لا انقسام فى وحدته ، اذ وجودها فيه ليس على سبيل التشخص بل كشىء صاحب حركة وكقوة مدبرة له .

وهى فى الواقع الشىء الذى يمثل بالذات « وحدة الوجود » عنده ، أى الصلة بين العالمين . وعن طريق شرح اتصالها بالعالمين فى تصويره لهذا الاتصال تتبين ميزته عن أفلاطون وأرسطو فى محاولة الربط بين موجودات الكون كله .

ولأنها عنده بمنزلة أداة الربط لم يشأ أن يجعلها جملة من العالم الأزلى المجرد كما لم يشأ أن يجعلها كلها من العالم المحسوس ، بل جعلها تمثل نصيبا من كلا العالمين : جعلها تمثل « التجرد » الذى

هو من خصائص العالم الالهى فحكم عليها بعدم انقسامها وانفصالها مرة ، كما جعلها تمثل « عدم التجرد » الكائن فى عالم الحس عن طريق الحكم عليها أيضا بالتجزئة والانفصال مرة أخرى . ومعنى عـدم انقسامها أنها لا تخضع لتحديد المكان الذى يخلو عنه العالم الأول ومعنى تجزئتها أنها تخضع للتحديد المكانى الذى هو من مشخصات العالم الثانى . ولما كان الجمع بين وصفى التجرد وعدمه والتحديد وعدمه فى شىء واحد يشعر بالجمع بين المتباينين ، حاول أن يوضح هذا بأن جعل تجزأ « النفس » فى هـذا العالم ليس عـلى سبيل التشخص ، بل ككل : فهى لأنها متصلة بعالم فيه انقسامات متعددة وأجزاء منثورة ، كانت منقسمة تبعا لانقساماته ، ومجزأة تبعا لوجود هذه الأجزاء فيه . ولكن اتصالها بأقسامه وأجزائه ليس على معنى أنها مقطعة قطعا تتصل كل قطعة منها بقسم أو جزء فى هذا العالم ، بل فى كل قسم أو جزء فيه صورة كاملة منها .

ولا أدرى : أهذا ميل منه بها ــ لحرصه على كليتها ــ الى طرف ، وهو طرف العالم الالهى : أكثر من أن يمثل بها « الوساطة » بين شيئين مختلفين ويمثل وضع « بين بين » ؟

• ويزيد فى شرح اتصالها بالعالمين ، عن طريق جعلها تصور نصيبا من كليهما ، وتجمع بقدر الامكان الخصائص الرئيسية لكل منهما . فيدعى أن مبدأ التدرج الدقيق Abstufung للموجودات بعضها عن بعض أدى الى فرض نفسين : لا تتصل مباشرة بالعالم المحسوس وهى قريبة من « العقل » ، وأخرى بالنيابة عن هذه خالقة لهـذا العالم المحسوس ، والثانية هذه هى « الطبيعة » ، أو « طبيعة العالم » .

وذلك بدلا من فرض « نفس » واحدة لها اتجاهان : اتجاه الى العقل نحو الأعلى ، واتجاه آخر الى العالم المحسوس نحو الأدنى .

وهى فى جملتها لها قوة التدبير والايجاد فيما تحتها نيابة عن « العقل » فوقها ، ذلك العقل الذى هو موكل عن الأول بدوره فى الايجاد لما تحته والتأثير فيه . ولأنها نائبة فقط فى ايجاد هذا العالم المحسوس وتدبيره ، فرض أفلوطين على هذا العالم الشكر « للعقل » دونها ، على نعمة وجوده .

وقد فرض أفلاطون قبله شكر هذا العالم « للمثل » ، وعلل فرض الشكر عليه لوجوده ولما يشتمل عليه من حقيقة ، والوجود فى نظره كمال ونعمة . وقد سبق أن أعتبر أفلوطين هذه المثل ضمن ما سماه « العقل » [١] .

وهكذا نرى أفلاطون وأفلوطين قد نسب كلاهما الايجاد والتدبير الى صاحب المرتبة الثانية فى الوجود ، فنسبه أفلاطون الى « المثل » وأسنده أفلوطين الى « العقل » . وتبعا لهذا جعلا شكر هذا العالم المحسوس فى وجوده وفيما اشتمل عليه من كمال وخير وهو الحقيقة ، الى صاحب المرتبة الثانية فى الوجود أيضا : وهو « المثل » فى نظر أفلاطون ، و « العقل » فى نظر أفلوطين . وليس اتفاقهما فى هذا وليد الصدفة ، بل هو حرص أفلوطين على متابعة أفلاطون فى رأيه الفلسفى ، يشرحه ويتفلسف على أساسه .

وهكذا كان من نتائج حرص أفلوطين على تعاليم أفلاطون أن قال

---

(١) تما سبقت الاشارة له فى هذا الكتاب .

« بنفس » واحدة ، كما قال أفلاطون . ولكن محافظته من ناحية أخرى على « وحدة الوجود » فى شرح الكون ، وعلى أن تكون الصلة وثيقة بين عالمين اضطرته الى فرض نفسين [1] : نفس رفيعة وأخرى دنيئة ، بدلا من فرضه نفسا واحدة ذات اتجاهين اتجاه الى أعلى وآخر الى أدنى بحكم كونها مركز الصلة بين طرفين ، لكل طرف منهما خصائصه .

• والمادة هى أصل هذا العالم المشاهد ، وهو ما تحت هـذه « النفس » الأفلوطينية ، ووجوده كشعاع لها فقط ، اذ المادة التى هى أصله تحد من « الحقيقة » فيه ، لأنها نقص ، بينما العالم المجرد أو العالم المعنوى كله حقائق محضة .فهذا العالم ليست له حقيقة ذاتية وبالتالى ليس له كمال ذاتى ، وما فيه من حقيقة أو كمال صورة لعالم المجردات أو شعاع لضوئه .

وهى كأصل للنقص أو الشر Privation : تصور الطرف الأدنى والأخير فى سلسلة الموجودات ، بينما « الأول » يصور الطرف الأعلى والقمة فيه . والشعاع الساقط من « الأول » بواسطة « العقل » ، ثم عن طريق « النفس » الى هذا العالم والسائر فيه بعد ذلك ، يتضاءل شيئا فشيئا حتى يتحول فى « المادة » التى هى الطرف الأخير فى سلسلة الموجودات الى ظلام . و « الحقيقة » التى فى « الأول » تتحول عن طريق التدرج الى عدم فيها ، وخيريته بدورها تتحول فى النهاية عن طريق التدرج أيضا الى شر فيها .. فهى ظلام ، وعدم ، وشر .

وفهم أفلوطين لها على النحو المشار اليه من أنها أصـل العالم

(١) ربما يكون أخذه بالقسمة تحت تأثره بكلام أرسطو فى التفرقة بين العقل والنفس الحيوانية .

المحسوس ومن أنها تمثل : الظلمة ، والعدم ، والشرية ، والنقص على العموم ، يتصل بأفكار أفلاطون . ففى كتاب « طيماوس » يذكر أفلاطون أن « المادة » كطرف مقابل للعقل تمثل العامل الثانى فى تكوين هذا العالم وخلقه ، هى القابل لكل شىء ، أو هى القابل لكل أثر ومكان لكل أثر . وهى عنده قيد للنفس وسجن لها [1] .

وهكذا :

• تتكون من « الأول » ، و « العقل » ، و « النفس الكلية » و « المادة » ، سلسلة الموجودات كلها عند أفلوطين .

• وبصدور « العقل » عن « الأول » ، وصدور « النفس الكلية » عن « العقل » ، واتصال « النفس الكلية » بالعالم المحسوس ، وصدور « المادة » التى هى أصل العالم المحسوس عن هذه « النفس الكلية » ، يصور أفلوطين « وحدة الوجود » عنده ، كما يصور بها نشأة الكثرة المطلقة عن « الواحد » من كل وجه .

• وبتدرج سلسلة الموجودات ، على أن المرتبة التالية فى الوجود أقل من سابقتها فى « النور » و « الحقيقة » و « الخيرية » ، يتضح تحول النور الى ظلام أو صدور الظلام عن نور ، كما يتضح تحول الوجود الى عدم أو صدور العدم عن الوجود أو اللاشىء عن الشىء ، وأخيرا يتضح تحول الخير الى الشر أو صدور الشر عن الخير .

وهكذا تمثل ميتافيزيقا أفلوطين تدرجا تنازليا من السبب الى المسبب ، ومن النور الى الظلام ، ومن الوجود أو الشىء الى العدم

---

(١) فيلون اليهودى يتصور « المادة » أيضا كعلة للنقص والشر فى هذا العالم ، وهو تصور بعض رجال الفيثاغورية الحديثة لها أمثال : Kronios Numenios ، وكذلك كان رأى الأرسطية والرواقية .

أو اللاشيء ، ومن الوحدة المطلقة الى الكثرة المطلقة . فهى تمثل « الأول » و « المادة » وما بينهما .

وهناك « مادة » أخرى فى عالم المجردات وراء هذه المحسوسات يتحدث عنها أفلوطين ، ويقول فى تبرير وجودها : ان العالم المحسوس صورة للعالم المجرد ، فيجب أن تكون فى هذا الأخير مادة كما لذلك العالم مادة ، ولكن مادة العالم المجرد لا تنطوى على خداع irrealitât كما لا تنطوى على شر ، مثل ما تنطوى عليه « مادة » العالم المحسوس .

وهنا أيضا نرى روح كتاب « طيماوس » لأفلاطون تسيطر على أفلوطين فى نظرته للنفس الكلية والعالم المحسوس وأصله ، اذ العالم المحسوس فى « طيماوس » صورة للعالم العقلى أو المجرد .

وأفلوطين يحاول بهذا التدرج التنازلى فى ميتافيزيقيته ابعاد الصعوبة فى تصور شرية المادة قبل أن تتصور وتتشكل ؛ أى قبل أن توجد ، وقبل أن يكون لها كيف ما ، أى وهى أمر معقول فقط . اذ أن شريتها بهذا التدرج تصبح غير عارضة لها بل هى طبعها ، كما أن خيرية « الأول » ليست عارضة له ؛ بل هى طبيعته [1] .

واذا اتضح تصور الشر فى المادة على هذا النحو ، ربما تنشأ صعوبة أخرى وهى : كيف تصدر « المادة » وهى بطبعها شر عن « الأول » الذى هو بطبعه خير ؟ وحينئذ كان يجب بدل « وحدة الوجود » الأفلوطينية هذه — وهى محاولة ربط الوجود كله بعضه ببعض وصدوره عن شيء واحد ، أن تحل محلها « الاثنينية » الصريحة :

(1) بينما الشر فى نظر بعض الكلاميين الاسلاميين طارىء على مخلوقات الله وليس ذاتيا فيها .

وهى أن الوجود عالمان ، والكون له طرفان : « الأول » و « المادة » وليس هو سلسلة واحدة ، لأن « الأول » و « المادة » متقابلان بناء على هذه الصعوبة المتصورة .

لكن اذا فهمنا أنه فى نظر أفلوطين ليس بين طرفى الوجـود : « الأول » و « المادة » من بقية الموجودات موجود محايد يخلو من خصائص واحد منهما ، بل مع الخير يوجد الشر دون أن يكون الشر على الحقيقة ضدا ونقيضا له ، اتضح تصور صدور الشر عن الخير . فالأول خير محض ، ولكن العقل لكونه تاليا له فى المرتبة أقل منه خيرية .. وهكذا تقل الخيرية بالتدريج فى سلسلة الموجودات وتقل « الحقيقة » بالتدريج ويقل النور بالتدريج ، وبالتالى تكثر الشرية بالتدريج ، ويكثر العدم بالتدريج ، ويكثر الظلام بالتدريج ، حتى يصل الأمر الى « المادة » . فكل مرتبة من مراتب الوجود بين « الأول » و « المادة » تحمل نصيبا من الخير الى جانب نصيب من الشر ، ولكن النصيب من كل منهما يختلف باختلاف مرتبة الوجود قربا من « الأول » أو بعدا عنه فالشر عنده أمر طبيعى فى الوجود .

لكن قد يحكى عنه أنه يقول بطروءه . وعندئذ يحاول تبريره فى العالم جملة ويدعى أن حكمة القدر فيه لا تبدو فى العناية بكل فرد ، بل تبدو فى النظام العام للكل . وهو اذ يحاول التبرير على هـذا الوجه يستعين بجوار الأفلاطونية بأفكار الرواقية أيضا ، اذ العالم فى نظر الرواقية كامل بقدر الامكان ، وهو وحدة واحدة كالطبيعة الحية الواحدة ، مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض بوساطة الجاذبية بين هذه الأجـزاء .

وملخص أفكار أفلوطين الآن فى « أول » الموجودات عنده أنه :

• لا يوصف بأنه عقل ولا معقول ، ولا بأنه جوهر ولا عرض ، ولا بأنه مريد .. ويوصف فقط بأنه خير . ولكن كونه خيرا هو عين ذاته ، وليس عرضا قائما به ، حتى يفضى وصفه به الى تكثر فيه بوجه من الوجوه .

• وأنه واحد من كل وجه : فى الواقع ، والتصور .

• وأن صدور « العقل » عنه بالطبع وليس بالارادة ، لأن وصفه بالارادة يوجب كثرة فيه ، والفرض أنه واحد من كل وجه كما أن هذا الصدور ليس فى زمان ولا مكان .

كما تتلخص آرائه فى « وحدة الوجود » بأن :

• « المادة » صادرة عن « الأول » الخير ، والنور الكامل ، الموجود على الحقيقة . ومع ذلك هى شر ، وظلام ، وعدم .

وأنه لا تضارب بين خيرية « الأول » ونوره ووجوده الحقيقى من جهة ، وبين صدور المادة عنه التى هى شر وظلام وعدم « ولا شىء » من جهة أخرى ، لأنه ليس فى سلسلة الموجودات عنده موجود محايد يخلو من خصائص « الأول » وخصائص « المادة » .

• وأن النفس الكلية منقسمة الى قسمين ، أو هى ذات اتجاهين : تتجه مرة نحو الأعلى ، وأخرى نحو الأدنى .

• وأن هذا العالم كامل ، وكماله فى النظام العام للكل ، وليس فى العناية بكل فرد . وهذا العالم صورة للعالم العقل ، ومرآة له .

وهذه الأفكار للأفلاطونية الحديثة اشتركت فى بنائها : الأفلاطونية ، والأرسطوطاليسية ، والرواقية . أو بعبارة أخرى ان

أفلوطين مزج فى مذهبه بين هذه المدارس الاغريقية الثلاث ، كما قدمنا (١) .

---

(١) هل ما قيل حول « أول » أفلوطين من وصفه بأنه واحد من كل وجه ، أثار بعد ذلك عند المسلمين مسألة : كيف يحافظ على وحدة الله مع وصفه مثلا بكونه يعلم ذاته ويعلم غيره ؟

اذ الوصف بذلك من شأنه أن يوجد كثرة فى ذات العالم ، على الأقل فى التصور ، لأن العلم نسبة بين عالم ومعلوم . والفارابى كان له فى هذه المسألة رأيه ، كما كان لابن سينا رأيه الذى يخالف فيه الفارابى نوعا من المخالفة ، ولابن رشد رأيه الذى يخالف فيه الاثنين معا ، ثم كان للمعتزلة رأيهم يقتربون به من هؤلاء الفلاسفة ، وللغزالى وبقية رجال المدرسة الأشعرية رأيهم الذى يعارضون فيه الجميع .

• هل قول أفلوطين محافظة منه على وحدة « أوله » من كل وجه : ان « العقل » صدر عن « الأول » بالطبع دون الارادة ، أثار مسألة قدم العالم وحدوثه عند المسلمين ؟ .

اذ القول بالطبع يستلزم أن يتصور وجود العالم فى اللحظة التى يتصور فيها وجود « الأول » وربما يعد أخذ ابن سينا وابن رشد بالقول بالقدم فى هذه المسألة ، ودفعهما استلزام القول به تعدد القديم ، احدى النتائج الايجابية لدخول القول « بالطبع » فى الجماعة الاسلامية . كما يعد اصرار المعتزلة والأشعرية على القول بحدوث العالم صدى سلبيا له .

• هل تدرج الموجودات فى الوجود وفى صدورها عن « الأول » ، وفى أنها لا تصدر دفعة واحدة عنه ، وأن المؤثر فى اللاحق منها هو السابق عليه مباشرة — كما صورته « وحدة الوجود » عند أفلوطين ، أثار فكرة العقول عند ابن سينا فى صدورها وترتيبها ؟ .

اذ هذه تنبىء عن أن وجود الأشياء عن الأول ، أو تصور وجودها عنه — على الأقل ، ليس دفعة واحدة ، كما تنبىء عن أن التأثر فى ابراز الأشياء ليس مباشرة عن مؤثر واحد . كما أثار عنده أيضا فكرة الربط بين عالم الحس وعالم المعقول ، عن طريق جعل « المادة » وهى أصل العالم الحسى صادرة عن عقل .

• هل حكم أفلوطين على كمال العالم بأنه كمال فى الجملة ؛ وأن العناية فيه لا تبدو بالنسبة لكل فرد ، بل بالنسبة للكل ، أثار مسألة العناية التى عبر بها ابن سينا عن ارادة الله ؟ .

وملخص رأيه فيها : « أن الارادة نفس العلم . وعلم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب الكل ووجوده منبع لفيضان الخير فى الكل . وأما الشر فطارىء فيما دون عقل القمر ، فى المادة العنصرية ، وفى الأشخاص ، دون الأنواع . والله لم يقض به الا بالعرض ، اذ أنه أراد الخير ارادة أولية ، ولم يعبأ بما قد تؤدى اليه المادة من شر ، ما دام الخير موجودا . وعالمنا اذن — كما يقول — يغلب خيره على شره ، فهو أفضل العوالم الممكنة » =

فورفوريوس السورى (١) :

فورفوريوس السورى Porphyrios كان فيلسوفا ، وشارحا لكتب القدامى من فلاسفة الاغريق ، وكتب أستاذه أفلوطين ، كما كان مؤلفا : له رسائل كثيرة ، تناول فيها مع مشاكل الفلسفة مسائل الدين ورسوم العبادة ، كما تناول الرياضيات ، وعلم النجوم ، والتاريخ ، والبلاغة ، والنحو . وقد ألف مقدمة فى المنطق لم تزل متداولة للآن ، وهى المعروفة بايساغوجى Eisagoge . ونالت هذه المقدمة شهرة عالمية بسبب الاعتماد عليها منذ آخر العصر القديم ، وكذا فى القرون الوسطى عند الشرقيين ، والبيزنطيين ، والغربيين . وقد عدت ضمن شروح أرسطو ، وترجمت الى اللاتينية ، والسريانية ، والعربية ، والأرمينية ، كما شرحت عدة مرات (٢) .

= (نصه الكامل فى كتاب « النجاة ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٣٨) .

مناقشة هذه الصلات وغيرها نتعرض لها فىالجزاين الثانى والثالث من هذا الكتاب عند الكلام على موقف العقليــــة الاســلامية من الدخيل عليها من الثقافة ، وبالأخص الاغريقيــــــة .

(١) ٢٣٢ : ٣٠٤ م) وتسميته بالسورى نسبة الى سورية كلها ، وقد يلقب بالصورى نسبة الى صور على ساحل الشام ، وهى المدينة التى ولد بها . ومصدر هذه المعلومات عنه كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ Ueberweg .

وابن سينا فى كتابه الاشارات (جـ ٢ ص ٦٧) يصف فورفوريوس بقوله : « وكان لهم (للمشائين) رجل يعرف بفورفوريوس ، عمل فى العقل والمعقولات كتابا (لعلة ايساغوجى) يثنى عليــــه المشاؤون ، وهـــو حشف كله . وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ولا فورفوريوس نفسه . وقد ناقضه من أهل زمانه رجل ، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول » .

(٢) يذكر القفطى (فى كتابه أخبـار الحكماء ص ١٦٩ ، ١٧٠ طبع مطبعة السعادة سنة ١٣٢٦ هـ) متحدثا عن فورفوريوس وسبب تأليفه ايساغوجى فيحكى عنه أنه قال : «كلام الحكيم ــ أرسطو ــ يحتاج الى مقدمة قصر عن فهمها طلبة زماننا لفساد أذهانهم » . ثم يحكى عنه أنه : « شرع فى تصنيف كتاب ايســاغوجى ، فأخذ عنه وأضيف الى كتب ارسطوطاليس وجعل أولا لها ، وسار سير الشمس الى يومنا هذا » .

وأســـاس شرحه الفلسفى لبعض كتب أســتاذه أفلوطين ، كان قد أعده منذ أيام التلمذة عليه . وبهذه الشروح ، مع عدد آخر من شروحه لكتب أفلاطون وأرسطو [1] ، افتتح سلسلة طويلة لشراح الأفلاطونية الحديثة . وشروحه لأرسطو لا تقل فى العدد عن شروحه لأفلاطون ، وكتب المنطق نالت من بين كتب أرســطو الفلســفية حصــة الأســد من شروحه . وبقى الآن من شروحه لأرســـطو : الشرح المــدرسى للمقولات ، وهو فى صورة سؤال وجواب . أما الشرح العميق لها فلم يبق منه الا تنف وقطع مفككة .

ونقضه للمقولات فى شروحه يعتبر الموقف التاريخى له فى هـــذه المشكلة .

طريقته :

وقد جمع فى كتبه الســبعة بين تعاليم أفلاطون وأرسطو ، متأثرا فى هذا الجمع بنظرة بوزيدونيوس Poseidonios من أصــحاب المدرسة الرواقية [2] ، ونظرة هذا الفيلسوف الرواقى تأثرت بدورها بمذهب « الجمع والاختيــار » Synkretismus . ومذهب « الجمع والاختيار » قام على محاولة ربط الأفكار المختلفة فى أصلها ، وصياغتها فى « وحدة » واحدة . وسيطرة هذا المذهب كانت فى الفترة الأخيرة من العصر الاغريقى على الأخص .

---

(١) شروحه لأفلاطون وأرسطو يذكرها ابن النديم فى كتابه « الفهرست » كما يذكرها القفطى فى كتاب « اخبار العلماء بأخبار الحكماء » عند حديثه عن أفلاطون وارسطو .

(٢) من مفكرى الرواقية المتوسطة ، عاش من سنة ١٣٥ ــ ٥١ ق م . وهو سورى ، وكان رئيسا لمدرسة رودس التى تخرج فيها شيشرون . وهو الذى صاغ « مذهب وحدة الوجود » الذى تأثرت به الأفلاطونية الحديثة صياغة فلسفية .

وتأثرت بنظرة Poseidonios السابقة ، اضطره الى وضع رأى أرسطو فى « قوى النفس » موضع رأى أفلاطون فى « أقسامها » . ومع ذلك شرح نظرية تقسيم النفس لأفلاطون على وجهها الصحيح .

وعمله الفلسفى الذى يقوم له ما كان فى شرحه الواضح لتعاليم أفلوطين الغامضة ، وجعلها فى متناول العقل العادى .

تفلسفه :

والفرق بين تفلسفه وتفلسف أستاذه أفلوطين هو : أنه طبع فكرته بطابع عملى ، كما أكد المعنى الدينى (الشعبى) فيها . ولذا تراه ركز الغرض من التفلسف فى قسم واحد من أقسام النفس ، وهو القسم الشهوانى منها ، اذ رأى أن الوزر فى شرور النفس وخطاياها راجع الى شهوة النفس ، وليس الى البدن . وبناء على تحديده مصدر الشر على هذا النحو ، اتخذ الزهد وسيلة لتخليص النفس وتطهيرها منه ، كما جعل الزهد نفسه فى بحث المعرفة الوسيلة المجدية الموصلة لمعرفة الله .

فى الناحية الميتافيزيقية :

وفى الناحية الميتافيزيقية دافع عن فكرة قدم العالم ، ورأى أن لا بدء له فى الزمان ، كما كافح بشدة نقد فلوطارخس الأثينى Blutarchos von Athina لهذه الفكرة .

ولكفاحه هذا انضم الى اكزينوقراطيس Xenokrates وآخرين فيما نقلوه من فهم لأفلاطون فى كتابه طيماوس Timaios مما يتعلق

بالعالم ، مؤيدا لهم فى أن أفلاطون يقصد قدمه لا حدوثه فيما ذكره فى هذا الكتاب متصلا به [1] .

فى الناحية الأخلاقية :

وفى الناحية الأخلاقية رأى تنوع الفضيلة الى أربعة أنواع :

• أدناها الفضائل السياسية : وتحقيقها عن طريق تخفيف الانفعالات ، وبالسلوك مع الفرد الآخر المجاور سلوكا لا ضرر فيه . ولأن تحقيقها مرتبط بالسلوك الحسن مع الغير ، سميت بالفضائل الأهلية أو الفضائل المدنية . والنظرة اليها على :أنها أدنى الفضائل كانت لأفلوطين قبله أيضا .

• وتعلو هذه الفضائل السياسية فى المنزلة فضائل أخرى : وهى التى ليس هدفها اجتماعيا ولا علاقة فرد بغيره ، بل ترمى الى تطهير الانسان كفرد من المادية ، وتخليصه من الانفعالات والعواطف .

---

(١) الشهرستانى (فى كتابه الملل والنحل جـ ٤ ص ١٥) ينقل عن فورفوريوس أنه كان يدعى : « أن الذى يحكى عن أفلاطون من القول بحدوث العالم غير صحيح » . ثم ينقل عنه أنه جاء فى رسالة له الى أنابانو ــ اسم لـ « يامبليخوس » ــ هذا النص : « ما أقر به أفلاطون عندكم من أنه يضع للعالم ابتداء زمانيا فدعوى كاذبة . وذلك أن أفلاطون ليس يرى أن للعالم ابتداء زمانيا ، لكن له ابتداء على جهة العلة ، ويزعم أن علة كونه ووجوده ابتداؤه . وقد رأى أن المتوهم عليه فى قوله : ان العالم مخلوق ، وأنه حدث لا من شىء ، وأنه خرج لا من نظام الى نظام ، فقد أخطأ وغلط . وذلك أنه لا يصح دائما ان كل عدم أقدم من الوجود فيما علة وجوده شىء آخر غيره ، ولا كل سوء نظام أقدم من النظام . وانما يعنى أفلاطون أن : (الخالق أظهر العالم من العدم الى الوجود) ، وان وجوده لم يكن من ذاته ، لكن سبب وجوده من الخالق » .

وربما يكون هذا النص الذى يحكى الشهرستانى تأويله عن فورفوريوس ، وهو ذلك الذى وجد فى كتاب « طيماوس » لأفلاطون ، واختلف الشراح فى فهم غاية أفلاطون منه : يعنى القدم أم الحدوث للعالم ؟ وحمله اكزينوقراطيس ومن شايعه على القدم ، وأيدهم فيه فورفوريوس .

• والنوع الثالث ، وهو الذى يشرف سابقه : يشمل تلك الفضائل التى تتجه نحو العقل وتتلقى منه وحده الأوامر فى التصرفات ، دون أن يكون للانفعالات أثر يذكر فيها .

• أما الفضائل الكاملة ، وهى الفضائل المثالية : فلا تتبع النفس ، بل العقل وحده . وهى بمثابة « الأصل » فى معنى الفضيلة ، وعلى غرارها أو على صورتها وشبهها كانت أنواع الفضائل النفسية السابقة ، ولذا كانت جميعها أقل منها فى المنزلة ، وان كانت فيما بينها مختلفة الدرجة حسب قربها أو بعدها من هذا « الأصل » .

وفورفوريوس بنظرته الأخلاقية هذه فى تقدير الفضيلة ، يجعل الفضائل التى ترتبط بتهذيب الفرد أعلا قيمة من التى ترتبط بتنظيم علاقته بغيره ، وهى نظرة توحى بأن الميل الى العزلة كان يسيطر على توجيهه فى حياته . ولذا يحكى عنه أنه كان زاهدا ، وبالأخص فى آخر أيامه ، وكان ينصح بالزهد كثيرا ، وبعدم تناول أكل الحيوان ، مما يدل على أنه كان متدينا أو صوفيا ، بعكس تلميذه يامبليخوس .

موقفه من المسيحية :

وفى أثناء اقامته بصقلية Sizilia ، كتب خمس عشرة رسالة فى نقض ألوهية عيسى ، وهذه الرسائل هى التى يشير اليها آباء الكنيسة كثيرا فى ردودهم على الأفلاطونية الحديثة . وعدا هذه الرسائل استخدم ذكاءه ودقته — التى تدين بفضل كبير لدراسته — اللغوية ، نقد الانجيل ، مما جعله المعبِّد للنقد الحديث له .

ففورفوريس ، فضلا عن كونه فيلسوفا شارحا ، كان متدينا بديانة شعبية ، أى كان وثنيا ، كما كان صوفيا شرقيا . وهذا كله كان له أثره فى تفلسفه : فى نظرته الى النفس وعلاجه لها ، وفى تحديده مصدر الشر ، وفى نظرته الى الفضيلة ، وأخيرا فى عدائه للمسيحية .

٢ — المدرسة السورية

زعيم هـذه المدرسة الفيلسـوف يامبليخوس Jamblicos [١] ، وكان تلميذا للمشائى أناطوليوس Anatolios ، ثم لفورفوريوس بعده . وكانت له عدة تواليف فلسفية ، فوق شروحه لكتب أفلاطون وأرسطو .

فى الناحية الميتافيزيقية :

وهو فى الميتافيزيقا وان أخـذ بمبدأ أفلوطين فى الوساطة بين « الأول » من جهة وبين هذا العالم من جهة أخرى ، الا أنه زاد عليه فى عدد الوساطات . وبهذه الزيادة باعد بين هذا « الأول » وعالم المحسات ، كما عقّد فكرة الوساطة نفسها .

وكان للعقيـدة الشعبية الاغريقيـة تأثير عليـه فى زيادة عـدد الوساطات ، لأنها توحى بتعدد الآلهة ، وتحدد لكل اله عملا خاصا به . فكان لابد أن يجعل كل آلهته فوق عالم الحس ، وأن يرتبها على حسب وظيفتها ومنزلتها فى العقيدة بين « الأول » الواحـد وهـذا العالم [٢] . وباكثاره من الوسـاطات بادخال عناصر دينية اغريقية وشرقية ، وادماج ما ورد فيها من آلهة فى سلسلة الوساطة ، عبّد

(١) توفى فى حكومة قسطنطين الاكبر سنة ٣٣٠ م ، ونسبة مدرسته الى سوريا أو الشام اشارة الى مولده باحدى مدن الشام ، ويعرف عند العرب باسم أمليخوس .

(٢) الديانة المعددة أو الديانة الشعبية تفرض على الدوام فرقا بين آلهتها : فهناك فيها الأكبر والكبير ، وهناك الأصغر والصغير ، يحسب ما يتصور بجانب الواحد منها من تأثير ، ولو عن طريق القصص والأساطير .

الطريق لتطور المذهب الالهى فى الأفلاطونية الحديثة .

وفى بحثه المعرفة يذكر : أن معرفة الآلهة من طبع الانسان ، قبل أن يحصل له التأمل والروية ، وقبل أن تتكون فيه ملكة النقد . ومعرفة الانسان للآلهة فى نظره مصاحبة فى الوجود لجبلة النفس وتوجهها نحو طلب الخير . ولذا ليس بصحيح فى رأيه أن يقال : ان الانسان يوافق على وجود الآلهة ، بل لا يجوز أن يتحدث مطلقا عن معرفتها ، لأن كل معرفة تفرض فرقا بين مدرك ومدرك ، بين شخص يدرك وموضوع يدرك ، ومثل هذا الفرق لا يتفق وصلتنا بالألوهية ، اذ وجودنا فيض عنها .

وقد مزج بين الدين والفلسفة ، لكن مزجه صاحبه التناقض وعدم الانسجام : لأنه بينما هو فى ناحية واضح تمام الوضوح فى تحديد المعرفة الدينية ، وعدم ارتباطها بالجدل العقلى ، وبنائها على فطرة الانسان وطبعه ، اذا به فى ناحية أخرى يستخدم طريق الفلسفة فى تعليل العقيدة الدينية تعليلا عقليا ، وفى تنظيمها والربط بين أجزائها . وتعليل ما من شأنه ألا يعلل . وشرح ما هو فوق العقل ، مدعاة لعدم الانسجام والتضارب .

وفى تفلسفه التقى الطابع الروحى الزهدى لمذهب فيثاغورس ، بالمذهب العقلى للرواقيين ومذهب فيلون اليهودى .

وبغض النظر عن نظامه الفلسفى System فى الجانب الالهى الذى يوحى بميله الى التصوف والروحية ، كان فى واقع أمره متصوفا روحيا . وفوق أنه متصوف ، كان يؤمن بالمعجزات وباتصال الانسان بالآلهة عن غير الطريق الطبيعى كما كان يؤمن بالكرامات . وقد لعب ايمانه

بهذه الأمور دورا رئيسيا فى تفكيره ، وفى حياته العملية . لكن مع هذا لا يجوز أن يقدم اعتبار ما فى طبيعته من روحية وتصوف على ماله من فلسفة ، اذ ذلك يخرجه من بين هؤلاء الذين لهم أثر فى تطور المذهب الأفلاطونى الحديث .

منهجـــه :

وأهميته الفلسفية تكاد تنحصر فى أنه وضع طريقة ثابتة لشرح المحاورات الأفلاطونية Dialoges . والدور الذى قام به فى طريقة شرح أفلاطون يعتبر دورا رئيسيا فى تطور الأفلاطونية الحديثة نفسها ، نظرا لأن عنايتها بشرح مذهب أفلاطون تعد الأساس الأول فى تميزها كمدرسة فلسفية :

• فقبـــله كان فورفوريوس يعتبر الشـــارح الأول من رجـــال الأفلاطونية الحديثة : وكان يعلل شرحه الفلسفى ويؤيده بما نقل فى الأدب ، والقصص ، والدين ، وطقوس العبادة . فكان لذلك مرتبطا فى تفلسفه بثقافته التى نشىء عليها ، وبذلك حيل بينه وبين الحرية فى الشرح العقلى حسبما توحى اليه اتجاهات الميتافيزيقا للأفلاطونيـــة . كما منع من أن تكون له وسيلة واحدة فى الشرح : فغدا كأنه نثر خيوطه على كل موضع تهيأ له ، مرة هنا ومرة هناك ، ولم يعن بأن يكون نسجه نظيما منسجما ، اذ حرصه على ادخال العناصر السابقة التى تتكون منها ثقافته الأولى فى شرح مذهب فلسفى معين يفقده من غير شك وحدة المنهج فى الشرح ، ووحدة الاتجاه فى المذهب ، كما يفقده قرب الصلة بالأصل المشروح .

• ولكن يامبليخوس كان على العكس منه : اذ وضع قاعدة ثابتة

لشرح محاورات أفلاطون كما أسلفنا ، فلم يشرح متفرقاتها على حسب ما تعطى التراكيب فقط بغض النظر عن صــلاتها بالســابق واللاحق منها ، بل قيد الشرح بالهدف العام للمحاورة : فمثلا اذا كانت محاورة Dialog تعلقت فى جملتها بـ « الطبيعة » فكل جزء من أجزاء هذه المحاورة يشرح شرحا طبيعيــا ، واذا كانت ترتبط بـ « الأخلاق » فى جملتها فسرت أجزاؤها كلها من الوجهة الأخلاقية ، وهكذا ..

وبهذه القاعدة استطاع أن ينير الطريق الى الأفلاطونية ، وأن يجعل من الأفلاطونية الحديثة استمرارا واضحا لمذهب أفلاطون .

فيامبليخوس فى الجانب الالهى تعمق فى ربط الديانة الشعبية الوثنية — من اغريقية وشرقية — بالفلسفة الاغريقية . وفى المنهج وضع للأفلاطونية الحديثة طريقة ثابتة فى الشرح ، تخرج من فكرة واحدة ، وترمى الى هدف واحد .

وعلى قدر ما وجــد من تعقيد وغمــوض فى تفلسفه فى الجانب الالهى ، وعلى ما فيه أيضا من تناقض وعدم انسجام ، بقدر ما وجد من وضوح والتئام فى تفسيره لكتب أفلاطون .

٣ — مدرسة أثينــــا

تنسب هذه المدرسة الى أثينا ، لأنها تبعت فلوطارخس الأثينى Plutarchos Von Athin. وتعتبر استمرارا للمدرسة السورية السابقة ، سواء فى طريقة شرح كتب أفلاطون ، أم فى دعم المذهب الأفلاطونى الحديث .

برقلس :

وبرقلس Proklos يعد الزعيم الأول لها [١] ، وفى الوقت نفسه زعيم المدرسيين فى العصر القــديم . وبوساطته وصلت الأفلاطونية الحديثة الى المرحلة الأخيرة من مراحل تطورها . ويعرف عند العرب باسم « ديباروخس » أى الخليفة ، والمراد خليفة أفلاطون فى رياسة دار العلم بأثينا .

وشرحه لكتاب « طيماوس » وكتاب « السياسة » و «بارمينيدس» لأفلاطون يعد من أشهر عمله الفلسفى . وله عدة تواليف فلسفية عدا شرحه هذا .

---

(١) ولد فى القسطنطينية ســـنة ٤١٠ م . وكان تلميـــــذا لأوليمبيودارس Olympiodaros فى الاســـكندرية ، وفلوطارخــوس . وتوفى فى أثينا سنة ٤٨٥ م بعد زعامة مدرسية طويلة قضاها فى أثينا بعد أن انتقل التعليم الأفلوطينى الحديث اليها فى هذا الوقت .

والقفطى (فى كتابه بأخبار الحكماء ص ٦٣) ينسب اليه : القول بالدهر . كما يذكر أن يحيى النحوى تصدى للرد عليه . ويصفه بأنه : « متكلم عالم بعلوم القوم وأحد المتصدرين لها » . ثم يروى عن المختار بن عبدون أن برقلس كثير المطالعة لعلوم الأوائل ، وكتبهم ، وأخبارهم ، وغير متهم فيما ينقله .

ووراء هذا ، وذاك ، ضم الى فلسفة القدامى وبالأخص الى فلسفة أفلاطون وأرسطو ، وكذا الى فلسفة من سبقه من رجال الأفلاطونية الحديثة ديانات وطقوسا اغريقية ، وشرقية ، ومصرية ، وجمع كل هذا فى بناء فلسفى واحد .

وطريقته فى الجمع مأخوذة فى جوهرها من أفلوطين ، ويامبليخوس ، لكنه مدين الى هذا الأخير على وجه الخصوص فى منهجه فى شرح الكتب الفلسفية . وبطريقته الخاصة استطاع أن يرد فى يسر هيكل البناء الأفلوطينى الى مذهب أفلاطون .

ومع أن للسابقين من رجال الأفلاطونية الحديثة فضلا عليه لا ينكر سواء فى تكوينه أو توجيهه ، ففضله الشخصى على الأفلاطونية الحديثة بالذات لا يجحد كذلك ، اذ جاء عمله فيها بعد نهاية تطورها ، كما ذكرنا .

رأيه الميتافيزيقى :

وفى ناحية ما بعد الطبيعة يرى للوجود أصولا ، كما يرى له تطورا . وهى عبارة عن تلك الموجودات التى وراء هذا العالم المحسوس ، وتتصل به اتصال تأثير وتدبير . وتطور الوجود عبارة عن ظهور العالم المشاهد عنها بعد كمونه فيها ، ورجوعه اليها من جديد بعد هذا الظهور بناء على سعى وتقرب منه نحوها . فالأصول علة العالم المشاهد ، والعالم المشاهد معلولها ، بمعنى أنه مرتبط فى ظهوره ووجوده المرئى وفى حركته وسعيه نحوها أشد ارتباط بها .

كان كامنا أولا ، ثم خرج وانتشر ، وسيعود راجعا اليها .. وكمونه

فيها كان لشبهه بها ، وخروجه منها كان لمغايرة بينهما ، وعودته اليها كان لسعى منه نحو الخير ، وهى الخير كله [1] .

• كمون ، فظهور ، فعودة .. تمثل مراحل تطور هذا العالم فى نظر برقلس .

• ومشابهة ، ومغايرة ، وسعى .. تمثل أسباب تطوره عنده .

والوجود على الحقيقة ليس الا تلك الأصول ، أما كائنات هذا العالم فهى شبيهة بها فيه فحسب . ولذا كانت غيرها كما كانت مفتقرة اليها ، تسعى نحوها وتتجه فى حركتها اليها .

وبتصوير برقلس لتطور الوجود ولأسباب تطوره ، نراه قد التزم فى ميتافيزيقيته مبدأ التثليت الذى عرفت به الأفلاطونية الحديثة وكان من أسسها .

• والأصل الأول : الذى يخرج عنه هذا العالم يسميه الطبيعة القديمة ، أو الأول ، أو الأول القديم ، أو العلة الأصلية أو الخير

---

(١) ينقل الشهرستانى (فى كتابه الملل والنحل جـ ٤ ص ١١ : أن لبرقلس كتابا « فى دهر — قدم — هذا العالم وأنه باق » ، يقول فيه عن الوجود وتطوره وعن أصوله ومن الفرق والمشابهة بين هذه الأصول وما تفرع عنها ، ما يلى :

« لما اتصلت العوالم بعضها ببعض وحدثت القوى الواصلة فيها ، وحدثت المركبات من العناصر — حدثت قشور واستنبطت لبوب . فالقشور دائرة ، واللبوب قائمة دائمة لا يجوز الفساد عليها لأنها بسيطة وحيدة القوى .

فانقسم العالم الى عالمين : عالم الصفوة واللب ، وعالم الكدورة والقشر . فاتصل بعضه ببعض ، وكان آخر هذا العام من بدء ذلك العالم . فمن وجه : لم يكن بينهما فرق ، فلم يكن هذا العالم دائرا ، اذا كان متصلا بما ليس يدثر . ومن وجه : دثرت القشور وزالت الكدرة ؛ وكيف تكون القشور غير دائرة ولا مضمحلة ؟ وما لم تزل القشور باقية ، كانت اللبوب خافية » .

القديم . ووجوده ضرورى ، أى ليس الحكم بوجوده متوقفا على نظر وتأمل من الانسان .

وكل كثرة فى الكون مرجعها اليه باعتبار أنه واحد وحدة مطلقة ، وكل معلول فيه يرجع فى النهاية اليه باعتبـار أنه العلة الأخيرة ، وكذا كل خير فى هذا الوجود يرتد اليه باعتبار أنه الخير المطلق .

ويرى أن التعبير عنه كطبيعة أولى بالواحد ، أو بالعلة الأصلية ، أو بالخير ليس دقيقا ؛ لأنه فوق أن يعبر عنه بمثل ذلك ، فهو لا يدرك ، كما لا يستطاع التحدث عنهعلى العموم . واذا أراد الانسان أن يتحدث عنه بغية وصفه وتقريبه الى الأذهان ، أمكن أن يتحدث عنه بطريق التمثيل ، فيشبهه بالشمس مثلا ، أو بطريق السلب كأن يقول عنه : هو ليس هذا ، أو هو غير هذا .

• وتخرج [١] من هذه الطبيعة الأولى التى هى واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وفوق العقل والوجود : وحدة أخرى ، فى داخلها كثرة .

وهذه الوحدة الثانية أولى الوسائط بين الوحدة من كل وجه التى هى الطبيعة الأولى وبين الكثرة غير المتناهية ، وهى هـذا العالم المحسوس ، أى هى واسطة بين العلة الأولى وهذا العالم المشاهد .

---

(١) يحكى الشهرستانى (فى كتابه السابق ج ٤ ص ١٢) عن كتاب برقلس المتقدم أنه يقول فيـه : « ان (الأوائل) ــ الاصول ــ تكونت منها العوالم ، وهى باقية ، لا تدثر ولا تضمحل . وهى لازمة الدهر ماسكة له ، الا أنها (جميعا) من (أول) واحد ، لا يوصف بصفة ، ولا يدرك بنعت ونطق ، لأن صور لأشياء كلها منه وتحته ، وهو الغاية والمنتهى التى ليس فوقها جوهر هو أعظم منها الا الاول الواحد . وهو الأحد الذى قوته أخرجت هذه الأوائل ، وقدرته أبدعت هذه المبادىء . »

ويسميها برقلس هينادن Henaden . وهى من الآلهة الشعبية عنده ، موضعها فى ترتيب الموجودات فوق « العقل » . ولا يتوقف وجودها على اعتراف الانسان بها عن طريق تأمله ، شأنها فى ذلك شأن الطبيعة الأولى . ويسند اليها تأثير الخير فى الموجودات تحتها .

وبمقتضى كونها من الآلهة ومصدرا للخير فى هذا الوجود تحتها ، تعتبر فى نظر برقلس مصدر القضاء والقدر فيه .

• وتليها مرتبة العقل . وبداخل مرتبته يوجد :

— **الوجود** intelligbel

— **والعلم** intellektuell

والحياة التى تجمع بينهما ، intelligibel — intelektuell

وهذه الثلاثة من : الوجود ، والعلم ، والحياة ، يعتبرها برقلس من الآلهة أيضا .

• ثم تحت مرتبة العقل توجد النفس الكلية : وهو متفق مع أسلافه من علماء الأفلاطونية الحديثة فى كون رتبتها تلى رتبة العقل . وهى الصلة المباشرة عنده بين غير المحدد الذى هو عالم الأصول ، والمحدد الذى هو العالم المحسوس . هى الفصل بين الوجود الحقيقى وبين العالم المتغير ، وتنقسم فى نظره الى ثلاثة أنواع : نفوس الهية ، ونفوس جنية ، ونفوس انسانية .

— أما النوع الأول : فهو نفوس الآلهة العظيمة ، وهى التى كان يعظمها الاغريق ، وورد تعظيمها فى دياناتهم .

— وأما النوع الثانى : فهو بمثابة وسط بين نفوس الآلهة ونفوس

الانسان ، بين النفوس الأبدية والنفوس الفانية . ويشـمل نفوس الملائكة ، ونفوس الجن بالمعنى الخاص ، كما يشمل نفوس الأبطال . ولكل من هذه الأنواع وظيفته الخاصة به .

والأصول التى تكون عالم ما وراء الحس ، ولها التأثير فى هذا العالم المشاهد ، يرتبها برقلس اذن الى أربع مراتب :

- مرتبة الطبيعة الأولى : أو الوحدة المطلقة التى لا كثرة فيها بوجه .
- ومرتبة الوحدة التى بداخلها كثرة : وهى المجاز بين الوحدة من كل وجه والكثرة غير المتناهية ، وهى التى يعبر عنها بهينادن .
- ومرتبة العقل : التى تشمل الوجود والعلم والحياة .
- ومرتبة النفس الكلية : وتشمل ثلاثة أنواع من النفوس .

طبيعة العالم المشاهد :

وبواسطة النوع الالهى من النفوس كان هذا العالم على أبدع ما يمكن ، فى نظامه وتدبيره ، ويراه طبيعة حية [1] . ولأنه طبيعة حية ، كانت هناك جاذبية بين أجزائه : القوى منها يجذب الضعيف ويسيطر عليه ، كما هو الشأن بين الطبائع الحية كلها . وعن طريق الجاذبية

---

(١) كما تقول الرواقية ، فالعالم فى نظرها كالحيوان : جسده هو هذا المحسوس وروحه العقل . والاله (وهو هذا العقل) فى نظرها مفارق للمادة ممتزجا بها امتزاج الدم بسائر الأعضاء ، وعن هذا الامتزاج حصلت الحياة والحركة فى الموجودات ، كل على حسب رتبته من الوجود . وما نشـاهده فى العالم من النظام والترتيب أثر الاله ، ودليل على حضوره وحلوله فى نفس المادة ، لا بصفة مؤثرة من الخارج ، بل بصفة قوة عاقلة مركزة فيه تقوده الى ادراك الغاية المقصودة منه .

والسيطرة ، يرتبط عالم الفناء بعالم البقاء ، وعالم البقاء الذى هو عالم الأصول كان له الجذب والسيطرة لأنه الأقوى من مقابله .

وتدخل آلهة الأفلاك فى كل نواحى الحياة فيما تحت فلك القمر ، أمر طبيعى بحكم هذا المبدأ . فالكون والفساد ، والنسل وعدمه ــ فيما تحت فلك القمر ، يتصل اتصالا وثيقا بهذه الآلهة لأنها صاحبة القوة والسيطرة .

واذا كان هذا العالم على أبدع ما يمكن ، لأنه من خلق الآلهة فى نظر برقلس ، فكيف يحتوى على شر ، والشر نقص ، والنقص لا يليق بعمل الآلهة ؟؟

برقلس يقر بوجود شر فى هذا العالم ، لكن يعلل وجوده بعدم كمال مراتب الوساطة . وهى مراتب : هينادن ، والعقل ، والنفس . ووساطتها بين الطبيعة الأولى أو الله والعالم ، وعدم كمالها ، ناشىء عن ضعفها فى تقبل الخير الالهى كله . واذا ضعفت عن تقبل الخير الالهى كله ، فهى غير مفيضة له كله على هذا العالم ، ومن هنا وجد الشر فيه . وسبب ضعفها أنها مرددة بين الوحدة المطلقة والكثرة غير المتناهية ، بين غير المتحرك وبين الصافى النقى والخليط ، أى أنها واقعة بين موجود أعلى له الوحدة والثبات والبقاء وبين موجود أدنى له الكثرة والحركة وعدم الصفاء .

ومع اقراره بوجود الشر فى هذا العالم للسبب الذى شرحه ، يحاول دفع اسناده الى الآلهة عن طريق جعله غير مراد لها [1] .

---

(١) يحكى المسعودى (فى كتابه مروج الذهب جـ ٣ ص ١٥٣) عن المعتزلة فى تبريرهم وجود الشر فى العالم أنهم يقولون : « ان الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التى جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر الا بما أراد ولم ينه الا عما كره ، وأنه وفى كل حسنة أمر بها ، برىء من كل سيئة نهى عنها . لم يكلفهم مالا يطيقون ولا أراد منهم مالا يقدرون عليه . وان أحدا لا يقدر على قبض ولا بسط الا بقدرة الله التى أعطاهم اياها ، وهو المالك لها دونهم : يفنيهم اذا شاء . ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ومنعهم اضطراريا عن معصيته ، ولكان على ذلك قادرا . ولكنه لا يفعل اذ كان فى ذلك رفع للمحنة وازالة للبلوى » .

وبهذا برأ آلهته جميعها من ارادة وقوع الشر فى العالم ، وبين أنه ضرورة مصاحبة لتطور العالم . فهو لم يحاول نزع الشر منه وجعله كله خيرا ؛ بل نزه الآلهة فقط عن ارادة الشر وقصده ، وبيّن أن وقوعه جاء نتيجة لنقص سلسلة الموجودات فى الكمال ، وعدم محاكاة كل موجود فيها للكمال المطلق الذى هو الطبيعة الأولى .

والمادة مع أنها مبدأ للشر فى هذا العالم غير مسئولة عنه كذلك ، لأنها لم ترده وان صحب وجودها بالضرورة باعتبار أنها أقل الموجودات كمالا ، لشدة بعدها عن الطبيعة الأولى (١) .

رأيه الانسانى :

وفى البحث الانسانى عالج ناحيتين :

• الناحية الاولى : أن نوعى النفس اللذين فوق العقل الانسانى

---

(١) ينقل الشهرستانى عن برقلس وجها آخر لتبرئة « الأول » من الشر فى العالم ، محصله : أن هذا العالم سيؤول آخر الأمر الى الصفاء والخيرية ، فيكون شبيها بالعوالم الروحية . ومعنى ذلك أن « الشر » ليس أبديا ، بل هو عارض فيه . ونصه (فى كتاب الملل والنحل جـ ٤ ص ١٢) .

« فالحق هو الجوهر المعد لطباع الحياة والبقاء ، هو أفاد هذا العالم بدءا وبقاء بعد دثور قشوره ، وزكى البسيط الباطن من الدنس الذى كان فيه . ان هذا العالم اذا اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصار بسيطا روحانيا ، بقى بما فيه من الجواهر الصافية النورانية فى حد المراتب الروحانية ، مثل العوالم العلوية التى بلا نهاية . وكان هذا ــ العالم ــ واحدا منها » .

ولكن ما يحكيه هنا Ueberweg عن برقلس من دفع نسبة الشر فى هذا العالم الى « الأول » قائم على سبب وجود الشر فيه أولا ، اذ مقتضى حكمة الآلهة ــ فى نظر برقلس ــ فى تدبيرهم أن يسود النظام والخير هذا العالم كله ، فلا يكون هناك موطن ما يوجد فيه شر . فما يحكيه هنا Ueberweg اذن تعليل لوجود الشر فى العالم ، وهو تعليل لا يمس كمال الأول . وما يذكره الشهرستانى تطمين للنفس على مستقبل هذا العالم .

وهما النفس الالهية والنفس الجنية ، لايدركان عن طريق المعرفة العقلية للانسان ، لأن الشيء الذى يدرك عن طريق عقل الانسان يجب أن يكون فى متناوله ، وفى مرتبته . وكون المعرفة الانسانية لا تتصل الا بما هو فى مستوى العقل الانسانى أو فى درجته لا بما هو فوقه ، مبدأ ارتضته الفلسفة القديمة . وبناء على الأخذ به لا يدرك العقل الانسانى ما فوقه من نوعى النفس الالهى ، والجنى . فاذا أراد ادراكهما وجب أن يكون هو مساويا لهما فى المرتبة ، ومساواته لهما لا تتحقق الا عن طريق الزهد ، والزهد نفسه هو طريقة أيضا الى معرفة الله ، أو ما يعبر عنه بـ « الطبيعة الأولى » .

وللزهد هذا الأثر فى ادراك الانسان لما فوقه لأنه المخلص له من دنس هذا العالم ، وبالتالى عائد به الى جوهره الروحى الصافى ؛ فيشبه حينئذ تلك الجواهر التى علته فى المنزلة عندما غطى هو بالقشور . واذا كان العقل الانسانىلا يدرك مافوقه من أنواع النفوس حتى يكون مساويا لها ، فمعرفته بالله لا تتم كذلك الا عند ما يكون الانسان شبيها به ، فمتحدا معه . ولم يزل الزهد هو الوسيلة الأولى الى بلوغ هذه الحال الأخيرة .

وهذا القدر من أحوال المعرفة الانسانية وان كان معروفا لأفلوطين قبل برقلس ، الا أن فضل هذا الأخير فيه هو أنه أيده من كلام افلاطون فى كتابه « پارمينيدس » Barmenides خاصا بمعرفة النفس .

• والناحية الثانية هى : أن النفس لها جسم آخر غير هذا الجسم المادى ، لها جسم أثيرى أو نورى غير مادى ، أو هو بين المادية

واللامادية ، ويعتبر كغلاف لها ، وهو غير حادث ، وغير فان مثلها ، وكذلك غير منفصل عنها .

والقول بمثل هذا الجسم اللامادى كان معروفا أيضا لفورفوريوس، ويامبليخوس ، وفلوطارخس الأثينى قبل برقلس . ولكن برقلس تعمق فى تعليله ، وتوسع فى شرحه . وهذا القول فى ذاته وان تأثر برأى أرسطو فى أن وظيفة النفس احياء الجسم وأن لها أبدية كالجسم على السواء ، الا أن مبدأ الوساطة فى الأفلاطونية الحديثة كان له أثره كذلك بجانب هذا الرأى . فاستخدام مبدأ الوساطة هنا قد أزال الثغرة التى تفرض بين نفس ليست بجسم وبين جسم مادى ، وذلك بوضع صلة بينهما ، وهذه الصلة هى ذلك الغلاف السالف الذكر ، فهو يمثل ما بين المادية واللامادية ـ كما تقدم . وباعتبار مثل هذه الصلة ، كان تصور الانتقال من شىء غير مادى الى شىء آخر مادى مفهوما وواضحا نوعا ما. وبتحديدها على أنها نورية ، كانت معرفة النفوس بعضها بعضا أوضح من معرفتها للأشياء المادية ، لأن الغلاف الفاصل بين شىء مادى وآخر مادى مثله ، مظلم قاتم .

رأيه الأخلاقى :

وفى البحث الأخلاقى انضم فى معالجة مسائله الى يامبليخوس ، وتابعه فى رأية فيها . ومع هذه التبعية له ، بقيت بينهما مفارقة فى بعض نقط أخرى تعتبر ثانوية . ومبدأه الخلقى ينتهى بالعالم ـ وبالأخص بالانسان فيه ـ الى الفناء فى « الطبيعة الأولى » ، أو فيما يعرف عنده أيضا بـ « الأول » . فمهمة الانسان التخلص من المادية ، والمحاولة عن طريق ذلك الى الوصول الى الموجود الأول فالافناء فيه . والعالم كله

يتحرك ويهدف فى حركته الى أن يعود الى هـذا « الأول » فيتحد به كذلك ، وذلك عن طريق الفناء فيه . وفناؤه فيه لا يتم الا بعد زوال الدنس ، باتباع الزهد والاقامة عليه .

ومعرفة الانسـان تنتهى فى نظره بـ « الطبيعة الأولى » أيضـا ، فيجب على الانسان أن يجعلها غاية معرفته .

وقد عاب على بعض الأفلوطينيين الذين اعترضوا على وقوع اتحاد حقيقى للانسان مع « الأول » للواحد ، بسبب ما رأوه من مفارقات بين هذا « الأول » والانسان .

وبشرحه لكتاب فيدروس Phaidros لأفلاطون ، استطاع أن يصور الطريق الموصل لارتفاع الانسان من عالمه نحو « الأول » . وقد صوره فى ثلاث مراحل :

- مرحلة « العشق »
- فمرحلة « الحقيقة »
- ثم مرحلة « الايمان » والتصديق

- « فالعشق » يراه مقدمة للمرحلتين الأخريين ، لأن محبة الناقص ـــ وهو الانسان ـــ للجمال الالهى يعد ابتداء صلة بين الناقص والكامل على العموم .
- أما « الحقيقة » فهى توصل الى الحكمة الالهية ، وتتم بمعرفة الوجود الحقيقى ، وهو وجود الكامل .
- و « الايمان » يأتى فى المرتبة العليـا ، وفيه ينتهى كل عمـل للانسان ، كما أن فيه تنتهى الحركة الى الاستقرار . اذ هو سكون ،

واقامة روحية فيما « لا يدرك » ، و « فيما لا يتحدث عنه » ، وهو « الأول » الواحد .

وفى الافناء فى « الأول » الواحد ، الخير المطلق ، ينتهى طريق العقل ، وطريق الدين ، وطريق الأخلاق ... فهى ثلاثة طرق لغاية واحدة .

ويستخلص من فلسفته الآن عدة مبادىء :

• أن « الطبيعة الأولى » — وهى « الأول » الواحد — فوق كل تعبير انسانى ، وفوق كل ادراك انسانى ، تجل عن تعبير الانسان وادراكه طالما هو منغمس فى دنس هذا العالم ، لم يخلص نفسه بالزهد فيه .

• أن وجود هذه « الطبيعة الأولى » ضرورى مقرر فى طبيعة الانسان ، لا يتوقف الاعتراف بوجودها على تأمل منه واستخدام طريق البرهنة عليها . فبحكم توجهه بطبيعته فحسب الى خير فى الوجود يكون قد أقر بهذه الطبيعة الأولى ، لأنها هى التى تمثل الخير فيه . فلا يحتاج الى برهان عقلى بعد طبيعته حتى يصل الى الاعتراف بوجودها (الطبيعة الأولى) .

• أنها العلة التى خرج منها هذا العالم ، والتى يعود اليها ثانية .

• أن الآلهة المتعددة ، التى وردت فى الديانات الوثنية حشرت عنده فى نطاق الوساطات بين « العلة الأولى » والعالم المشاهد ، وأسندت الى كل منها وظيفة خاصة فى التأثير فى عالم ماتحت القمر ، وهو عالم الانسان ، أو عالم الأرض على العموم .

• أن مبدأ التثليث الذى هو من أسس الأفلاطونية الحديثة سيطر هنا فى تنويع النفوس ، وفى العقل ، وفى النفس الانسانية .

• أن تبرير وقوع الشر فى العالم كان عن طريق تبرئة الآلهة من ارادة وقوعه ، وجعله ضرورة مصاحبة لتطور العالم وتدرجه ، كما رفعت مسئولية المادة عنه مع أنها تعتبر مصدره فى هذا العالم ، للسبب نفسه ، وهو أنها لم ترده كذلك . فهو من طبعها ، وبالتالى غير مراد لها .

• أن معرفة « العقل » الانسانى لما فوقه من أصول الوجود غير ممكنة ، لأن شرط ادراكه لشىء ما مساواة ذلك الشىء له فى المرتبة . ولذا يجب أن يصل الى مستوى المدرك فى المرتبة ، ان حاول أن يدرك مافوقه ، وطريق ذلك الزهد وحده . والزهد اذن هو الطريق لادراك العقل الانسانى لما فوقه من نفوس ، ثم لما فوقها من أصول الى الأول الواحد ، الخير المطلق . ولكى تتم معرفة الانسان لله ، الخير المطلق لا يكفى وصوله الى مرتبته عن طريق الزهد ، بل تمامها فى الاتحاد به ، والافناء فيه عن طريق الاستمرار فيه أيضا .

• أن تمام السعادة الانسانية فى الاتحاد بالأول الواحد ، والافناء فيه أيضا ، شأنها شأن تمام معرفة الانسان به .

• أن عناصر الأرسطوطاليسية ، والرواقية ، والوثنية الاغريقية ، والشرقية ، والتصوف الشرقى ، جمعت فى فلسفة برقلس وتكون منها اطار واحد حول الأساس الفلسفى الأفلاطونى .

* * *

وبهذا العرض لفلسفة رجال الأفلاطونية الحديثة ، ولشروحهم لكتب القدامى ، ولطريقتهم فى الشرح ، وطريقتهم فى التأليف التى كانت

تجمع مع العناصر الفلسفية : وثنية اغريقية ، وشرقية ، وعناصر روحية صوفية ، نكرر مرة أخرى ماقلناه من : أن المذهب الأفلاطونى الحديث، فوق تعقيده وعدم قيامه على أساس واحد : من فلسفة أو دين ، أو عقلية واحدة : شرقية أو غربية — كان من أسباب عدم انسجام التوفيق فى تفلسف المسلمين بين الاسلام والفلسفة الاغريقية :

- فبينما ينادى الاسلام بوحدة الاله فى التأثير فى الكون وفى الخلق، اذا بـ واحد الفلسفة ان نادت بوحدة الأصل معطل عن التأثير ، وعن الايجاد على الاطلاق أو مباشرة ، واذا بها نفسها فى الوقت ذاته توزع التأثير فى الكون على آلهة متعددة ، جاعلة لكل اله عمله واختصاصه .

- وبينما الاسلام اتخذ من الزهد وسيلة للاعتدال فى الأخذ من الدنيا وتركها ، اذا بالفلسفة الاغريقية التى وصلت للمسلمين تجعل غاية العمل الفكرى للانسان ، وغاية تصرفه الخلقى ، الافناء فى صاحب الفيض على العالم وهو الأول والاتحاد به ، عن طريق التطرف فى الزهد.

- وبينما الاسلام جعل خروج العالم ، أو وجوده بقدرة الله ، كما جعل مرده اليه بقدرته أيضا ، اذا بالفلسفة تجعل خروج العالم عن أصله وهو الأول ، ورجوعه اليه عملا طبيعيا ، بدايته العلية والسببية ، ونهايته المحبة والشوق . ولذا كان أولها صاحب فيض ، وعالما ذا قدم .

واذا كان يدعى : أن تكوين المذهب الأفلاطونى الحديث كان سببا فى عدم نجاح توفيق المسلمين بين الدين والفلسفة ، كما أن طبيعة المدارس الفلسفية الاغريقية والديانات المختلفة التى تألف منها هذا المذهب كانت من أسباب عدم نجاحه أيضا ، فيصح أن يدعى تبعا لذلك:

أن مؤاخذة الأشاعرة لمن سموا فى الثقافة العقلية الاسلامية باسم الفلاسفة كانت مع تعقيد العقيدة الاسلامية من نتائج عدم نجاح هؤلاء فى التوفيق بين الدين والفلسفة .

نعم فى غير نطاق علم العقيدة استفادت العقلية الاسلامية بالفلسفة الاغريقية : فى تنظيم تأليف العلوم الأخرى ، وفى صقل طريقة التفكير فيها . ومن غير شك لولا هذه الفلسفة التى اتصل بها المسلمون لما كانت هذه الدقة التى نراها فى تحديدهم لقضايا علومهم المختلفة ، ولما كان هذا الطول فى نفس التفكير لديهم : فعلم أصول الفقه ، والفقه نفسه ، وعلوم اللغة العربية من نحو ، وصرف ، وبلاغة ، مدينة فى تطورها ، وتنظيمها — الى حد كبير — للفلسفة الاغريقية فى نواحيها المختلفة .

ونرجو أن تهيأ لنا فرصة البحث لبيان صلات هذه العلوم العربية الاسلامية بالفلسفة الاغريقية .

مدرسة الاسكندرية الفلسفية

هى المدرسة الثانية [1] ، فى العصر الهلينى الرومانى ، التى خلفت الأفلاطونية الحديثة فى الموطن الشرقى للتراث الاغريقى ، وهو مدينة الاسكندرية ، وذلك منذ منتصف القرن الخامس بعد الميلاد الى منتصف القرن السابع ، أى الى الفتح الاسلامى لمصر . وهذه المدرسة لها طابع خاص يجعلها متميزة نوع تميز عن المدرسة السابقة عليها ، وهى الأفلاطونية الحديثة . وربما كان القدر المشترك بين المدرستين هو توفر عنايتهما على مذهب أفلاطون ، واستخدامهما طريقة واحدة فى الشرح ، والتأليف .

والطابع العام لتفلسف هذه المدرسة هو الميل الى البساطة فى الاتجاه الميتافيزيقى : ففى فكرة الوساطة بين الأول الواحد والعالم أبعدت كثيرا من الوسائط العليا التى تزايدت منذ عهد يامبليخوس من رجال الأفلاطونية الحديثة ، كما قللت من شأن الباقى منها فى نظرتها اليه ، وبذا فقد هذا الباقى أهميته تقريبا .

---

(١) مرجعنا فى عرض هذه المدرسة كان على الخصوص ، كتاب تاريخ الفلسفة Ueberweg . والحكم عليها بأنها مدرسة ثانية خلفت مدرسة الأفلاطونية الحديثة فى العصر الهلينى الرومانى ، متابعة له أيضا فيه .

وغيره من مؤرخى الفلسفة لا يعتبرها مدرسة مستقلة ، بل يعتبرها الحلقة الاخيرة فى تطور المدرسة الأفلاطونية الحديثة . ومن هؤلاء « سانتللانا » فى محاضراته فى الجامعة المصرية . وترى متابعة Ueberweg فى منهجه ، لتباين الاتجاه تقريبا بين النوعين من المدارس .

ومبدأ الزهد الذى لقى عناية كبيرة فى المدرسة السابقة وارتبط فيها بالتفكير الانســانى وبتصرف الانســان الخلقى أيما ارتباط ، وبالأخص عند برقلس ، فقد أهميته هنا فى هــذه المدرسة بالنسبة للناحيتين : أى بالنسبة لتفكير الانسان ، وبالنسبة لتصرفه الخلقى .

وعلى العموم عنيت مدرسة الاسكندرية بالبحوث التى فيها الدقة والتحديد : كالبحوث الرياضية ، والطبيعية ، بدلا من ميتافيزيقا الأفلاطونية الحديثة . ومع اهمالها الميتافيزيقا نوعا ما ، أهملت أيضا الفكرة الدينية القديمة : وهى فكرة تعدد الآلهة فى الديانات الشعبية الوثنية . وباهمالها الأمرين استطاعت أن توجد صلة بين الأفلاطونية الحديثة أو على التحديد بين ما تبقى منها من جهة ، والمسيحية من جهة أخرى . اذ باهمالها الأمر الأول ، وهو بحث ما بعد الطبيعة ، أعطت للمسيحية وحدها تقريبا فرصة ابداء الرأى فيما بعد الطبيعة ، كما جعلت الاعتبار الأول للآراء التى تبديها فى هذه الناحية . وبطرحها فكرة تعدد الآلهة أقرت أهم أساس دينى قامت عليه المسيحية السماوية ، وهو وحدة الخالق الموجد .

وكان للمدارس الدينية المسيحية فى الاسكندرية ــــ وهى المدارس الكلامية ــــ نوع من المساعدة فيما أوجدته مدرسة الاسكندرية الفلسفية من صلة بين الأفلاطونية الحديثة والمسيحية ، وتوفيق بين آرائهما .

وبالتدريج ، وبمرور الزمن على اهمال بحث ما بعد الطبيعة ، تحولت مدرسة الاسكندرية الفلسفية هذه الى معهد للتثقيف فى فلسفة الطبيعة ، والرياضة فقط . وبهذا التحول أرخى الستار على المعرفة

الفلسفية التى كانت مزيجا من الأفلاطونية والوثنية ، اذ هذه المعرفة كانت فى دائرة الميتافيزيقا وحدها .

ومن رؤساء هذه المدرسة ، وهم شراح أيضا لكتب أفلاطون وأرسطو :

- هرمس الاسكندرى Hermeias Von Alexandreia
- يحيى النحوى Joannes Philoponos
- اصطفن الاسكندرى Stephanos Von Alexandreia

- أما هرمس فقد اتبع فى شرحه كتاب فيدروس Phaidros لأفلاطون طريقة يامبليخوس السابقة [1] .

- وأما يحيى النحوى : فقد آمن بالمسيحية فى أخريات حياته [2] ، وعاش فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى ، وفى مدة اعتناقه المسيحية ألف رسالتين [3] :

---

(1) القفطى (فى كتابه « اخبار العلماء بأخبار الحكماء » ص ٢٢٧) يسمى هرمس الاسكندرى بهرمس الثالث المصرى ، وهو يحيى النحوى فى نظره ، وكان يلقبه بمثلث الحكمة . ويحكى عنه أنه كان فيلسوفا جوالا فى البلاد ، عالما بها ، وبطبائع أهلها ، وله تآليف فى الكيمياء ، والنجوم .

أما هرمس الأول فى نظره فهو مصرى أيضا ، سكن صعيد مصر الأعلى . ويقول عنه : ان العبرانيين كانوا يسمونه بأخنوخ النبى ، وهو ادريس النبى ، وقد كان قبل الطوفان . وهرمس الثانى فى نظره أيضا هو هرمس البابلى من حكماء الكلدانيين .

(2) وربما كان ايمانه بها تحت اضطهاد قيصر الروم « يوسطنيانوس » فى سنة ٥٢٩ بعد الميلاد للمذهب الأفلوطينى الحديث . وهو من تلامذة أمونيوس بن هرمياس عاش بين سنة ٥٠٠ ، ٥٧٠ م وهو صاحب التفاسير لكتب أرسطو والرد على برقلس .

وهناك غيره من يحمل هذا الاسم : أولهم يحيى الاسكندرانى الذى اضطهده مجمع الأساقفة فى سنة ٥٧٦ م لأنكاره اتحاد الأقانيم ، وثانيهم يحيى النحوى له تصانيف نحو وعاش فى أنطاكية ويجهل تاريخه .

(3) كان تأليفه لها سنة ٢٢٩ م .

احداهما : وعنوانها ، « فى قدم العالم ، de aeternite mundi » تضمنت الرد على برقلس فيما ذهب اليه من القول بقدم العالم ، وهو رأى ادعى أخذه عن الأفلاطونيين ، كما تقدم .

وفى الرد عليه اعتمد على محاولة لغوية ، كى يحمل أفلاطون فى نص من نصوص كتابه « طيماوس » متعلقا بالعالم على أنه يريد به : أن العالم فى نشأته ، مسبوق بزمان . وبجانب تعويله على هذا النص لأفلاطون فى اثبات حدوث العالم والرد على قدمه ، ذكر بعض نصوص الانجيل مما يؤيد حدوثه . ورأى عندئذ أن الحكمة موافقة للدين ، وأن الدين موافق للحكمة فيما ذهب اليه . وأثبت بمثل هذا الجمع والتوفيق نتيجة ايمانه بالمسيحية ، واشتغاله بالفلسفة .

وايمانه بالمسيحية وكفاحه من أجل مبادئها الذى بدأ فى هذه الرسالة لم يضعف من عنايته بالفلسفة فيها . فلم يزل أفلاطون معلمه هنا فى تفلسفه ، ولم يزل يعالج المسائل التى أراد أن يعالجها فيها من وجهة النظرة الفلسفية ، لكن تحت رعاية الدين وهدفه طبعا . وبدأ تأثره بالمسيحية واضحا فيها ، حين احتفظت بقيمتها وحدها جاعلا لرأيها الاعتبار الأول . فادعى أن أفلاطون فى آرائه كان يستقيها من الكتب المقدسة [1] ، وما له من رأى صائب مرجعه الى الرسالة الدينية

---

(١) مثل هذه الدعوى كان يراها كثيرون ممن اشتغلوا بالعلوم العقلية من المسلمين فى القرون الوسطى : فالغزالى مثلا (كتابه المنقذ من الضلال ص ٩٩ ، ١٠٠ مطبعة الترقى بدمشق سنة ١٩٣٩) يقول : « ان الفلاسفة أخذوا قواعد السياسة من كتب الله المنزلة على الأنبياء ، ومن الحكم المأثورة عن سلف الله الأولياء ... فأخذوا قواعد الأخلاق من الصوفية ، وهم المتألهون المثابرون على ذكر الله وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق لله تعالى ، ومزجوا هذا بكلامهم ، توصلا بالتجمل بها الى ترويج باطلهم » . =

والوحى الدينى . والدين بناء على ذلك أساس كل حكمة صحيحة ، وأساس الصواب فى الرأى . ومن أجل تأثره بالدين هذا التأثر الواضح فى جعل الرسالة الالهية أساس الصواب فى قول الفيلسوف ، كان فى توفيقه بين المسيحية وفلسفة أفلاطون يقرب هذه من تلك ويجذبها نحوها . فان بدأ هناك تغاير بينهما اعتذر عن أفلاطون بأنه انسان غير معصـــوم ، وأرجع خطأه الى تأثره بعادات قومه ، أو اعتمـــاده على تقاليدهم ، أو الى خوفه من أهل أثينا ، حتى لا يكون نصيبه نصيب سقراط قبله . ورعايته مثل هذه العوامل مدعاة الى زلله فى التفكير ، لأن التأثر بها جنوح به الى العاطفة . وابعاد له عن منطقة الحياد التى تضمن له الصواب فى الرأى ، والوضوح فى التعبير عنه .

وهذه الرسالة بالذات ، التى عنون لها بـ « فى قدم العالم » تبين مزج الأفلاطونية الحديثة بالمسيحية ، والتوفيق بينهما من وجهة نظر رجال مدرسة الاسكندرية .

= ولكن يحيى النحوى كان لا يرى قصدا سيئا لأفلاطون أن رآه زل فى فكرته ، بينما الغزالى كان يحمل فلاسفة المسلمين القصد الى ترويج الباطل . وقد كانت هـذه الدعوى احدى دعاماته فى مكافحة الفلاسفة والفلسفة .

واذا كان الغزالى يقول بأخذ الفلاسفة فلسفتهم من كتب الله المنزلة ، فالشهرستانى (فى كتابه الملل والنحل جـ ٤ ص ١٣١) يحدد — ما أسعفه التحديد — النبى الذى أخذ عنه فيلسوف معين من الفلاسفة المشهورين . فهو يذكر عن انبذقلس مثلا : « أنه دقيق النظر فى العلوم . وكان فى زمن داود النبى عليه السلام ، مضى اليه وتلقى منه ، واختلف الى لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ، ثم عاد الى يونان ، وأفاد » .

ويقول أحمد شوقى فى همزيته فى مدح الرسول :

بك يا ابن عبـــد الله قامت سمحة   بالحق من ملل الهـــدى غـــراء
بنيت على التوحيـــد وهو حقيقـــة   نادى بهـــا ســـقراط والقـــدماء
ومشى على وجـــه الزمان بنورها   كهـــان وادى النيـــل والعرفاء

ورسالته الثانية : التى ألفها فى زمن ايمانه بالمسيحية أيضا وجعل عنوانها فى صلاح العالم opificio mundi رد فيها على ما رماه به اخوانه فى العقيدة من أنه يهمل الانجيل فى تفلسفه ، ولا يعنى به فى تدعيم مذهبه الذى يذهب اليه كما يعنى بالفلسفة القديمة فى ذلك . هنا فى هذه الرسالة ، كى يدلل على رأيه فى صلاح العالم ، ذكر القليل من الفلسفة القديمة ، واستعاض عن الكثير منها بالكثير من آيات الانجيل ، وشروحه . كما رحب بمبدأ أفلاطون فى العالم ، بعد أن مال به الى القول « بالخلق » ، على نمط ما فى الديانة الموسوية ، وكذا فى كل ديانة سماوية .

• واصطفن الاسكندرى هو آخر أستاذ لمدرسة الاسكندرية الفلسفية . وكان أول أمره معلما فى الاسكندرية ، ثم بعد ذلك استدعى كأستاذ لجامعة القسطنطينية ، فى عهد القيصر هرقل Herakleios [1] . وهناك فى جامعتها شرح أفلاطون ، وأرسطو ، كما قرأ الحساب ، والهندسة ، والموسيقى ، والفلك . وكان يعتبر الممثل الحقيقى لمدرسة الاسكندرية الفلسفية فى هذه العلوم .

وقد نسب الى اسمه كثير من الكتب والآراء ، وهى ليست له فى الواقع . وبعمله الفلسفى دخلت الأفلاطونية مباشرة فى المسيحية ، لأنه فى التوفيق بين الدين والفلسفة الذى ورثه عن زعماء هذه المدرسة قبله ، أزال الفجوة التى كانت من نتائج عمل الأفلاطونية الحديثة بين الفلسفة الاغريقية وأية ديانة سماوية ، تلك الفجوة التى كانت تشلها

(١) من قياصرة الدولة البيزنطية ، واستمرت حكومته من سنة ٦١٠ الى سنة ٦٤١ م ، أى الى فتح العرب لمصر (سنة ١٩ هـ) .

الناحية الميتافيزيقية فى فلسفة الأفلاطونية الحديثة . فقد استمر فى عمل رجال مدرسته من قبل ، وكان هذا العمل يهدف الى اهمال هذا الجانب الفلسفى من فلسفة الأفلاطونية الحديثة لأنه يقوم على مزج الديانة الشعبية بآراء أفلاطون ، كما كان يرمى الى الاقتصار على رأى أفلاطون وحده ، دون الديانة الشعبية فيها ، ان اتفق مع المسيحية ، مع افساح المجال لهذه ، وتركيز التفلسف — ما أمكن — فى النواحى البعيدة عن مجال الدين ، وهى نواحى الرياضة والطبيعة ..

* * *

• واذا كانت الأفلاطونية الحديثة الآن قد أدخلت على الفلسفة الاغريقية التصوف الشرقى ، وزادت من عناصر الوثنية فيها باحياء الديانات الشعبية ، وكافحت كثيرا من مبادىء المسيحية — بالأخص على يد برقلس ، فمدرسة الاسكندرية الفلسفية قد حدت من سيطرة الوثنية وقيمتها ، بأن مرت مرورا سطحيا بميتافيزيقا الأفلاطونية الحديثة ، وعنيت بالرياضة ، والطبيعة بدلا منها . كما حاولت أن توفق بين فلسفة أفلاطون على الأخص والمسيحية ، وبدأ توفيقها على أتمه عند ثانى زعمائها وهو يحيى النحوى .

• ويحيى قد اغتفر للفلسفة خطأها عند ما تعارض المسيحية ، وعلل خطأها بأنها انسانية ، كما أرجع ما فيها من حكمة وصواب الى الكتب المقدسة .

• وعارض فكرة « قدم » العالم ، التى حاول برقلس أن ينسبها الى أفلاطون ، مدعيا أنه يريدها من نص له حول العالم فى كتابه « طيماوس » ، وبالتالى حاول أن ينسب ضدها — وهو القول

« بالخلق » ـــ الى هذا الفيلسوف مستعينا بالنص نفسه ، ولكن بتخريج آخر غير تخريج برقلس .

وهكذا كان لثقافة كل من برقلس ، ويحيى النحوى ، أثر يختلف عن الآخر فى شرح نص واحد لأفلاطون ، حول شيء واحد ، وفى كتاب واحد من كتبه .

• واذا كانت تآليف رجال الأفلاطونية الحديثة وشروحهم لكتب القدامى الفلسفية ، وردت للمسلمين وهى تحمل مع طابع الوثنية طابع الصوفية الشرقية القائمة على مبدأ الافناء ، كما تحمل الطعن على المسيحية واهدار قيمتها ، فتآليف رجال مدرسة الاسكندرية الفلسفية وشروحهم لكتب القدامى ، وردت للمسلمين أيضا وهى تحمل توفيقا بين الفلسفة الاغريقية والمسيحية ، وفى الوقت نفسه تحمل اعتبارا لكل منهما ، وان كان لاعتبار الدين منزلة أسمى من اعتبار الفلسفة فى نظرها .

ولا يعجب قارىء الفلسفة الاسلامية حينئذ ، ان وجد تناقضا أو شبه تناقض فى عرض المبادىء التى تنقل عن فيلسوف واحد من فلاسفة الاغريق ؛ لأن مرجع ذلك الى الاختلاف فى شرح كتبهم ، وهذا يرجع بالتالى الى اختلاف ثقافة الشارحين ، واتجاهاتهم فى الحياة . كما لا يعجب اذا وجد مسحة وثنية بجانب طابع دينى مسيحى ؛ كأن يجد تعددا فى علل الكون بجوار رد التأثير فى العالم الى علة واحدة هى أصل الوجود كله ، نشأت عنها الموجودات جميعها ، حتى ما اتسم منها بطابع النقص والشرية وهو المادة .

« سانتلانا » ومدرسة الاسكندرية :

هذا المستشرق الايطالى يفهم من مدرسة الاسكندرية ما فهمه منها بعض مؤرخى الفلسفة من أنها مذهب الأفلاطونية الحديثة الذى انتهى بنهاية القرن السادس الميلادى تقريبا ، وباضمحلال الطور الأثينى الذى تزعمه برقلس وهو الطور الثالث من أطوارها .

وذلك غير ما اعتبره المؤرخ الألمانى أوبرقيج Uebeweg من أنها عنوان على مدرسة تكاد تكون مستقلة عن الأفلاطونية الحديثة فى اتجاهها وهدفها ، تالية لها فى الزمن وان اشتركت معها فى أساسها الفلسفى الرئيسى ، وهو اعتبار فلسفة أفلاطون . وهذا الذى اعتبره أوبرقيج هو ما ارتضيناه هنا فى عرض الفترة الثالثة من فترات العصر الهلينى الرومانى . وباقرار اعتباره هنا فى العرض كأنا قد أكدنا حقيقة تستخلص من تفلسف هذه الفترة كلها ، وهى : أن التوفيق الذى كان دعامة العمل العقلى منذ منتصف القرن الثالث الميلادى الى أن اتصل المسلمون بالفكر الاغريقى ..

• كان يقوم أولا فيما سميناه الأفلاطونية الحديثة بين آراء الاغريق بعضها مع بعض ، أو بينها من جانب والديانة الشعبية أو التصوف الشرقى من جانب آخر .

• بينما اتجه فيما عنونا له بمدرسة الاسكندرية الى تقريب آراء الاغريق من الدين المسيحى ، كما تقدم فى الحديث عن المدرستين .

وهذه الحقيقة المستخلصة ذات أهمية فى تحديد صنيع المسلمين وموقفهم من الفلسفة الاغريقية بعد أن اطلعوا عليها فى صور مختلفة ،

وبالأخص فى صورتها الأخيرة القريبة منهم ، التى رسمها يحيى النحوى وأتباعه .

ولساتنللانا نقد علـى فلسفة الاسكندرانيين ، وهى فلسـفة الأفلاطونية الحديثة فى أطوارها الثلاثة ، نرى أن ننقله هنا بعد ذكر عرضه المختصر لآرائها أولا ، اذ لنا ملاحظة على هذا النقد ، بعد تقديرنا لاطلاعه وسعة أفقه فى المعرفة التاريخية .

أما عن هذه الآراء فيقول :

« حدثت شيعة الاسكندرانيين فى أواخر القرن الثانى . وقصدهم التأليف بين الأقوال ، واحداث فلسفة تكون كخلاصة أفكار المتقدمين والفلسفة النهائية فى يونان . قالوا : انه لا خلاف فى الحقيقة بين أرسطاطاليس وأفلاطون ولا بينهما وبين المتقدمين ، وأن حكمة الأوائل منذ نشأة الاجتماع الانسانى مجتمعة على كلمة واحدة قد اتفق عليها فلاسفة المصريين والبراهمة واليونان للى أن انتهى الأمر الى المذهب الاسكندرانى . وهو على قولهم ، نسخة من حكمة الأوائل تلقتها الأمم بالعبر منذ نشأة الاجتماع الانسانى .

والاسكندرانيون ثلاثة فروع :

• الفرع الأول : يعرف بالاسكندرانى ، لأن واضـع الشيعة أمونيوس السكاس ـــ أى الحمال وهو المعروف بالعتال ، ولد بعد المسيح ، وتوفى سنة ٢٤٢ ـــ ومنها تلميذه أفلوطين توفى سنة ٢٦٩ للمسيح ، وهو المعبر عنه بالشيخ اليونانى فى كتاب الملل للشهرستانى ، وفرفوريوس تلميذه ولد ٢٣٢ وتوفى سنة ٣٠٤ .

• والفرع الثانى يسمى بالشامى ، ويمثله يمبليخوس ومن تبعه توفى سنة ٣٣٠ للمسيح .

• ثم الفرع الأثينى وهو الثالث : ويمثله سريانوس وبرقلس ومن تبعهم . ومولد برقلس سنة ٤١١ ووفاته سنة ٤٨٥ .

قالوا ان أصل الفلسفة والعمدة فيها : الاعتراف بوجود واحد بسيط مطلق لا يتصور كنهه ، ولا يعبر عن حقيقته ، وهو فوق الوجود وفوق كل تعيين ، ثم الاعتراف بوجود الكثرة المتغيرة المدركة بالحس . فمسألة الفلسفة تنحصر والحالة هذه فى مبحث واحد . وهو أن يقال : كيف صدر هذا الكثير المتغير المحسوس من ذلك الواحد البسيط المتعالى عن التغير ؟؟ والجواب : أن القدرة اذا بلغت أشدها لا يتصور فيها أنها تبقى منحازة فى نفسها ، ولابد من أن تفيض فيضان الماء من العين الغزيرة . غير أن ذلك انما يكون من العين بلا علم منها ولا ارادة ، وفى المبدأ الأول لما يعلمه من ذاته . فانه اذا عقل ذاته عقل كونه مبدأ وكل ما احتوى عليه من القوى وما يصدر عنها على الترتيب ، فعلمه لذلك علة لوجود الأشياء . هذا معنى قول الحكماء : بأن العلة الأولى أبدعت الأشياء بأنها فقط بمجرد وجودها وشعورها بما فى ذاتها .

وقد لزم من ذلك على قول الاسكندرانيين أن العالم لم تكن له بداية فى الزمان ، ومعنى حدوثه سبق العلة على المعلول باعتبار العقل (كتاب أثولوجيا ص ١٦٨) .

وعندهم أن الفيض كانتشار النور ، فيتناقص ويضعف شيئا فشيئا بقدر ما يتباعد عن منبعه .

• فأول رتبة منه عقل محض بسيط : يتناول عالما نوارنيا عقليا هو مبدأ الموجودات ، اذ لا وجود الا بتعيين ، ولا تعيين الا بعقل .

• ثم نفس كلية : تفيض من ذلك العقل ، وهى مبدأ الحركة والحياة للعالم ، اذ لا حياة الا بالنفس .

• ثم طبيعة : تفيض من تلك النفس وهى كنفس جزئية للموجودات .

• ثم نفوس مفردة مجردة .

• ثم مادة محضة : وهى منتهى الهبوط ومرتبة الظلام وفقدان نور الظلام .

وعلى ذلك فقد انحصر الوجود فى أصل واحد وهو العقل ، اذ ليس مراتب الموجودات الا مراتب العقل فى هبوطه وابراز ما كان مكنونا فى العلة الأولى من القوى العقلية . فلا زال الكون معلقا بعلته تعلق الظل بالشخص والنور بالشمس ، والاله محيط به حال فيه حلول القدرة والأثر ، لا حلول الذات .

وقالوا : ان مصير العالم الى الاله كمصير خطوط الدائرة الى المركز وان بعدت عنه .

واذ قد تبين مبدأ العالم وكيفية صدوره من العلة الأولى ، فقد اتضح أيضا ما هى العلة فى وجود الشر . وذلك أن بروز العالم من الخير المحض هو فى ذاته انحطاط فى الوجود ، اذ لا يشترك موجودان فى الكمال . فالشر اذن تابع لذات الوجود من حيث انه متناهى ، وهو فى ذاته ليس بشىء الا عدم كمال .

واذا سأل سائل : فما الموجب لايجاد العالم اذا كان لا يخلو وجوده من الشر ؟؟ أجابوا : انه لو لم يوجد العالم فما كان يظهر ما فى العلة الأولى من الحكمة فكانت علة ناقصة ، ولما كان يوجد ما فى هذا العالم من النظام والخير الذى لا ينكره الا مكابر أو معاند وهو يتجاوز الشر بأضعاف ، فتبين أن وجود العالم أولى من عدم وجوده مع ما فيه من الشر » (١) .

* * *

وأما النقد : فقد اتجه به الى الموضوع وهو الآراء نفسها مرة ، والى منهج المدرسة مرة أخرى .

فى الموضوع :

ففى الموضوع يقول : « وقد تعين الآن أن نلخص ما فيه من الاشكالات على ما هو دأبنا فى المذاهب المتقدمة . فيقال لهم : انكم قد وضعتم « أولا » محضا ، قلتم انه فوق العقل وفوق الوجود ، وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين . فاذا كان كذلك ، فمن أين لكم وجوده ؟ وكيف ادركتم تأثيره فى العالم ؟ وما هو بهذه الصفة ليس الامصادفة محضة لا يمكن اثباتها ولا انكارها بوجه من وجوه المباحثة . ثم اذا كان فوق العقل ، فكيف يتصور صدور العقل منه ؟ واذا كان فوق الحياة كيف تصدر عنه الحياة ؟ ... وبالجملة كيف يتصور صدور الكثرة باختلاف أنواعها ، من الأحدية البسيطة المحضة المتعالية عن كل شائبة من الكثرة ؟ فقد لا يخلو الأمر عن حالين : اما

---

(١) من ص ١٩٣ : ١٩٨ من تاريخ المذاهب الفلسفية لسانتللانا ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٦٠٤٣ .

أن يقال ان الكثرة كانت مكنونة فى ذات الأول المحض — كما قال بعض الصوفية انها الشجرة فى النواة ، وهذا ادخال الكثرة فى ذات العلة الأولى وهى على قولكم بسيطة محضة ! واما أن يقال ان الكثرة لم يكن لها أثر ولا رسم فى ذات الأول ، وكيف يتصور حينئذ أن تكون هى علة للكثرة ؟

ثم اذا سلمنا ذلك ، فكيف يكون تأثير ذلك الواحد البسيط فى الموجودات ؟ فاذا قلتم . انه بنوع فيض فهو قول مجازى لا برهانى ، اذ لا يفيض الشىء الا بما فيه ولا يظهر منه الا ما كان فيه من قبل ! فانا اذا قلنا : ان الشمس تفيض بالنور ، والنار تفيض بالحرارة ، فالنور موجود فى الشمس والحرارة موجودة فى النار لا محالة ، والا لما كانت الشمس علة للنور والنار علة للحرارة . ومثل ذلك لا يطلق على الواحد المحض اذ نفيتم عن ذاته الكثرة بالمرة ، فكيف يجود بما ليس فيه ؟

ثم ان الفرق الذى جعلتموه بين ذات الاله وقوة الاله ، لايخلو من الاشكال .وذلك أن مثل هذا التمييز بين الذات والقوة مما يجوز فى الأشياء المعينة القابلة للتجزئة والتفريق . وانما الذات الالهية لا تفريق فيها ولا تمييز بين الذات والقدرة ، سيما على قولكم انها أحدية بسيطة . فاذا قلنا : انه مؤثر بما يصدر من ذاته من القوة مع بقاء ذاته على حدتها ، أدخلنا فيه نوعا من التمييز . وكيف تكون القوة الالهية فى العالم ، ولم يكن فيه الاله بذاته ؟ أيجوز أن يقال ان حضور قوة الاله بالشى ليس هو حضور الاله ؟ فاذا قيل ان مثل ذلك مما يقع فى النفس فنقول : انها متصرفة فى البدن ، محركة له عن طريق أنها حاضرة فى البدن منبثة فى جميع أجزائه ، وهذا مما لا يقوله الاسكندريون فى

الاله وهم المنكرون للحلول المطلق ، ومبنى مذهبهم على التمييز بين الاله والعالم ، فلا يسعهم التخلص من هذه الورطة ! »[1]

فى المنهج :

وفى المنهج يرى : « أن أصلهم الثانى : وهو التحاق الفلسفة بالعبادة ، وان كان فى نفسه حقا لتوارد المقاصد بين الديانة والحكمة الا أنه يخالف المذهب الصحيح الذى كان عليه افلاطون وأرسطوطاليس وبقية حكماء اليونان ، وهو أن الحكمة عندهم عبارة عن البحث العقلى المحض من غير تعرض الى غيره من المباحث . لأنه اذا أدخلنا على الفلسفة أغراضا أخرى ومسالك ليست من مسالكها : كالكلام فى الذوق والحال والقلب وغيره مما هو خارج عن أساليب العقل ويخالفها خلافا تاما ، لا يخلو الحال من أن تكون عاقبته عدول الحكمة عن طريقها وامتزاج مواردها بالموارد الدينية ، وذلك مما عاقبته وخيمة فى كل عصر . ومصداقه : ما وقع فى خصوص الفلسفة الاسكندرانية ، فانها بعد موت أفلوطين فى سنة ٢٦٩ للمسيح لا زالت تميل من البحث العقلى المحض الى الانتصار للملة العتيقة الوثنية ومقاومة الملة النصرانية . فكان غالب سعى الاسكندرانيين — لا سيما يامبليخوس ومن تبعه — الاطلاع على المغيبات والتشوق الى خوارق العادات ، وغريب المكاشفات ، والاعتناء بالسحر ، وعلم التصرف بالأسماء والطلاسم والكهانة والنجامة والدعوات والعزائم ... وغير ذلك مما هو بعيد عن موارد الفلسفة ومسالك الحكمة . فانحل رباطها شيئا فشيئا ، ولم يبق من فلاسفة المذهب الاسكندرانى بعد عهد برقلس الا شرذمة يسيرة من المفسرين للكتب القديمة ، منهم أثونيوس وداود الأرمنى .

---

(١) من ١٥٧ : ١٥٩ من المصدر السابق .

ثم لما قويت شوكة الملة النصرانية واستولى النصارى على الأمر ، كان ذلك سببا آخر لتلاشى المذهب الأفلاطونى الحديث ، الى أن أمر قيصر الروم يوسطنيانوس فى السنة التاسعة والعشرين والخمسمائة للمسيح (٥٢٩) باغلاق دار التعليم التى كانت لهم بأثينا واحراق الكتب الفلسفية . فمن الأفلوطينيين من تنصر ، ومنهم من هاجر الى بلاد الغرب ، ومنهم من هاجر الى بلاد الفرس طلبا للنجاة ، ثم رجعوا الى بلاد الروم مستترين الى آخر القرن السادس . فكان ذلك آخر الشيعة الأفلاطونية فى صورتها القديمة وقالبها اليونانى » (١) .

تعقيب على هذا النقد :

ونلاحظ أن نقد سانتللانا لمنهج الأفلاطونية الحديثة فى الجمع بين الدين والفلسفة ، وكذا لكل تفلسف قام على الجمع بين هذين الطرفين ، مما يقره عليه كثير من مؤرخى الفلسفة ، ليس فحسب للمصير الذى شرحه : وهو عرقلة عمل العقل أو اضطهاده ؛ بل لتعقيد مبادىء الدين ورسوم عبادته كذلك .

كما يلاحظ أن نقده للآراء نفسها تناول منها رأيين متعلقين بذات الأول :

• أحدهما : أنه وقف عند وصف أفلوطين الأول بأنه « فوق العقل وفوق الوجود » ، وشرح هذه العبارة بأن رجال الأفلاطونية الحديثة يقصدون منها أن الأول فوق العقل ــ أى الادراك ، والمعنى أنه ليس فى متناول ادراك الانسان وتصوره ، وفوق الوجود ــ أى ليس موضوعا لعمل عقلى . والجزء الثانى من العبارة ، يكون توكيدا للجزء

(١) فى المصدر السابق : ص ١٥٩ ــ ١٦٠ .

الأول منها . ولذلك يردف عبارة أفلوطين هذه بعبارته الخاصة وهى : « وفوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين » ـــ كمعنى مراد منها . ثم يعقب معترضا بقوله : « واذا كان كذلك فمن أين لكم وجود ؟ وكيف أدركتم تأثيره فى العالم ؟ » ..

ومن غير شك هذا شرح قد يقصـــد من تعبير أفلوطين بأن الأول فوق العقل وفوق الوجود . ومؤداه حينئذ ليس استحالة أن يكون موضوع ادراك وتصور للانسان على الاطلاق ، كما يبدو من اعتراض ساتتلانا عليه ، بل يراد بهذه العبارة مشروحة هذا الشرح : أن العقل البشرى ليس فى استطاعته أن يقف على كنه هذا الأول تماما ، ومعرفته به اذا توجه بادراكه نحوه لا تعدو أن تكون محاولة لتقريب تصوره . وهذا لا يمنع أن يعرف هو على وجه ما ، كما لا يمنع أن يدرك وجوده وتدرك آثاره فى العالم أيما ادراك .

يدل على عدم استحالة أن يكون موضوع ادراك الانسان بوجه من الوجود فى نظر رجال الأفلاطونية الحديثة : أنهم عند الحديث عن المعرفة الانسانية ومدى استطاعة ادراك الانسان يذكرون أن الانسان لا يصل الى معرفة يقينية ولا تامة لما فوقه من جواهر حتى الأول الا اذا خلص بالزهد نفسه من قشور هذا العالم ، وأصبح بالمبالغة فيه جوهرا صافيا مثلها [1] .

فشرح عبارة أفلوطين على هذا ، أولى أن يقصد منه أن الانسان على وضعه فى هذا العالم لا يستطيع أن يقف على كنه الأول ، وأن الأول ـــ ما دام الانسان فى عالمه المادى ـــ فوق عقله وتحديده .

---

(١) كما ينسب الى برقلس فى هذا الكتاب .

فالعبارة على هذا الشرح تهدف من جهة الى تعيين مركز الأول من الانسان العادى ، ومن طريق آخر غير مباشر تحث هذا الانسان على أن يقترب من الأول عن طريق تخليص نفسه من عالم المادة ، وعندئذ يتجلى ويتضح له دون حاجة الى اكمال عقله ، حتى لا يرى فارقا بينه وبين نفسه . ولا تمنع هذه العبارة على هذا الشرح أيضا أن يكون فى استطاعة العقل الانسانى تصوره على أى نحو ، لكن تصوره حينئذ يقصر عن ادراك كنه الأول وتحديد ذاته ، وما يأتيه الانسان من عبارات وأوصاف تنم عن هذا التصور له « فالأول » فى ذاته كما هو ، على خلافها .

وهناك من مؤرخى الفلسفة من يفهم من عبارة أفلوطين السابقة فى وصفه للأول أنه يريد بها أن الأول فوق العقل ـــ أى أن مرتبته فوق المرتبة الوجودية المسماة بالعقل ، وفوق الوجود ـــ أى فوق التحديد والتعيين ، فهو مطلق يمثل اللانهائية . وفهم الوجود على أنه التعيين والتحديد والتشخيص ، يتصل بأرسطو فى تفرقته بين الكلى والجزئى وبين الماهية والهوية . وهذا الفهم يتفق ومرتبة الأول فى الوجود ، كما يقترب من الفهم السابق فى أن الانسان لا يستطيع بادراكه أن يبلغ كنه « الأول » .

وعلى كلا الشرحين لعبارة أفلوطين لا تسلب العبارة « الأول » بأنه فى نفسه يعقل ويعلم نفسه على الأقل .

وهناك وجه ثالث فى تفسير هذه العبارة ، وهو : أن الأول فوق العقل ـــ أى ليست ذاته عقلا ، وفوق الوجود ـــ أى فوق التحديد وفوق ما هو صادر عنه ، وانما هو الخير فحسب . ورجال الأفلاطونية

الحديثة — ان أخذنا بهذا التفسير لعبارة أفلوطين فى وصف الأول — لا يمنعون أن يكون هذا الأول موضوعا لتصور الانسان وادراكه ، وان لم يستطع الانسان بعمله العقلى أن يقف عليه كما هو . وهـذا التفسير يقترب من رأى أفلاطون فى المثال الأعلى عنده ، فالمثال الأعلى هو الخير المطلق ، والعقل الذى يدبر الكون ويوجده مثال آخر غيره . ولأنه يقترب من رأى أفلاطون فى مثاله الأعلى كان أرجح التفسيرات لعبارة أفلوطين السابقة ، ما دام تفلسف هذا الأخير قام علىٰ اعتبار فلسفة أفلاطون وحرص على آرائها .

لكن يلزم من قبوله ، نفى علم الأول — وهو الاله — لذاته فضلا عن علمه لغيره . لأنه ليس بعقل حينئذ ، أى ليس بذى ادراك وذى علم . وقد صرح « فندلبند » بأنه منسوب لأفلوطين نفسه نفى علم الأول ، اذ ينقل عنه أنه يقول :

" Diese Eine Geht allem Denken und Sein Vorher, et ist unendlich, gestaltlos und " Jenseists " der geistigen ebenso wie der sinnlichen Welt, darum auch ohne Bewustsein und Tâtigkeit " (1)

وتعريبه : « هذا الواحد فى نظر أفلوطين ، سابق على كل فكر ووجود . هو يمثل اللانهائية ، لا رسم ولا حد له ، خارج عن عالم العقل والحس ، ولهذا هو بدون علم وفعل » . ويعلق على هذا النص بقوله : « ومن السهل أن يفهم أن اتصال الانسان بهذا الوجود الالهى الذى فوق العقل والفعل والارادة يتطلب منه حالة من الروحانيـة لا تتصل بالعقل ، فوق الفعل والارادة » .

---

(1) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ص ١٩٨ .

فسا تللانا يعترض على رجال الأفلاطونية الحديثة فى جعلهم الأول فوق العقل والوجود بشرح أراده هو لهذه العبارة ، وان كان محتملا لها . وان لم يرده فهو شرح مرجوح ، لأنه يبعد آراء الأفلاطونية الحديثة عن أن تساوق آراء أفلاطون .

على أنه فوق ذلك ، قد نسب لهـذا الأول علما وقصر علمه على ذاته . ويظهر أنه أخذ برأى المسيحيين ، بعد أن تناولوا أول أفلوطين وجعلوه يقترب من أصل الوجود فى المسيحية وابعاد ما علق به من الوثنية .

• الرأى الثاني : من آراء الاسكندرانيين الذى وجه اليه نقده ، هو وصفهم الأول بالبساطة فى الوحدة . ولا تتفق وحدة الأول على هذا النحو فى رأيه مع صدور الكثرة عنه ، اذ الكثرة الصادرة عنه — هكذا يقول — اما أن تكون متضمنة فى ذاته فلا تكون حينئذ بسيطة فى وحدتها ، أو لا تكون فكيف صدرت عنه ؟ وان كان الفيض هو طريق صدورها عنه ، فكيف تجود ذاته بما ليس فيها ؟

والاسكندرانيون عندما وصفوا « الأول » بالبساطة فى وحدته لم ينسوا شرح صدور الكثرة عنه ، لأن فى هذا الشرح تحقيق « وحدة الوجود » عندهم . فوحدة الوجود لا تتمثل فى نظرهم فى الربط بين الموجودات واتصال بعضها ببعض فحسب ، بل قبل ذلك فى توضيح وحدة «الأصل» والعلة للوجود كله ، بعد أن تأثروا بالرواقيين فى القول بوحدة العلة ورغبوا عن ثنائية أرسطو فيها ممثلة فى الصورة والمادة ، وهم وان لم يجاروا الرواقيين فى تحديد العلة الواحدة بالمادة ، وجعل الله لذلك مادة رقيقة حالة فى مادة هذا العالم الغليظة ، لكنهم حرصوا على

متابعتهم فى القول بوحدة العلة ممثلة فى «الأول» وبالغوا فى وحدتها حيث قالوا مع ذلك ببساطتها . وكانت محاولتهم لشرح صدور الكثرة عن هذه العلة الواحدة البسيطة فى وحدتها ، قائمة على أن الذى صدر مباشرة عن هذه العلة الواحدة موجود واحد فى ذاته يحمل كثرة اعتبارية فى ثنايا ذاته الواحدة . فالأول واحد فى ذاته ، صدر عنه واحد فى ذاته أيضا . ولأن الكثرة صدرت بعد ذلك عن هذا الواحد الثانى ، وهذا الواحد الثانى قبل ذلك صدر عن الأول ، فصدور الكثرة عن الأول ، باعتبار توسط موجود واحد قبلها ، وذلك لا يضر بوحدته كما لا يضر ببساطتها فى نظرهم . فذاته تضمنت الكثرة باعتبار ، لكن وجدَت على الحقيقة من العقل ، لا من الأول .

وهذا الشرح لا يخرج العلة الأولى من الحرج الذى أثاره سانتللانا هنا ، وأثاره غيره من قبل . وهو من المآخذ التى أخذت على الأفلاطونية الحديثة ، بعد أن حاولت ابعاده باستخدام الخيال فى تقريب صدور الكثرة المطلقة عن الوحدة المطلقة .

المدارس الأخرى
التي خلفت مدرسة الاسكندرية قبل بغداد

نقصد من عرض هذه لمرحلة الزمنية التى تلت مدرسة الاسكندرية ، أن نلقى بعض الضوء على الحركة العقلية الفلسفية فيها الى أن تولى المسلمون توجيهها فى مدرسة بغداد ، بعد نقل آثارها الى اللغة العربية .

وبذكر كلمة قصيرة عن هذه المرحلة نكون قد أجملنا الحديث عن الحركة العقلية منذ القرن الثالث الميلادى الى القرن الثامن فى ثلاثة أنواع من المدارس : فى : الأفلاطونية الحديثة ، ومدرسة الاسكندرية ، ومدارس الشرق الأدنى . والنوع الأول منها ان غاير النوعين الآخرين فى الاتجاه يشترك معهما فى الأساس الفلسفى ، والنوعان الأخيران يشتركان فى الأساس والاتجاه ويختلفان فى الموطن .

وبعض مؤرخى الفلسفة الذى لم يشأ أن يجعل مدرسة الاسكندرية غير الأفلاطونية الحديثة ، يشير أيضا الى اختلاف اتجاه الحركة العقلية منذ القرن السادس الميلادى الى القرن الثامن عنه قبل ذلك منذ القرن الثالث الى القرن السادس ، ويحاول حصر المغايرة فى العداء للمسيحية أو الموالاة لها . ومن هنا نلاحظ أن اختلاف العارضين للحركة العقلية بعد الميلاد يرجع الى تنظيم معالجتها ، دون وصف تياراتها كما وقعت وكانت .

فساتتلانا ، وهو من الفريق الثانى يتحدث عن الحركة العقلية

بعد القرن السادس ، فلا يختلف عن أوبرفيج Ueberweg وهو من الفريق الأول فى تحديد التطورات التى صاحبت هـذه الحـركة بالفعل ـــ فيقول :

« والحكمة الأفلاطونية لم تنعدم بانعدام دار للتعليم بأثينا ووفاة معلميها ، اذ لا شىء ينعدم فى الطبيعة ولا فى تاريخ الأمم . وانما فناؤه هو استحالته الى صورة أخرى ودخوله فى طور جديد من الوجود . فالمذهب الأفلاطونى الحديث انتقل الى الالهيين من النصارى ، لا سيما عن طريق « كتاب ديونيسيوس » .. وهو كتاب موضوع ، حرره أفلاطونى مجهول الاسم فى منتصف القرن السادس للمسيح باســم ديونيسيوس ادعى أنه من تلامذه بولس الحوارى ، فى شرح أسرار الربوبية ، ودرجات عالم الملكوت ، والكنيسة السماوية على المذهب الأفلاطونى ، فصار من ذلك الوقت عمدة للنصارى فى أسرار دياناتهم . وبعد احيائه فى القالب النصرانى ، دخل المذهب الافلاطونى الحديث فى الاســـلام عن طـرق فريق من المعتزلة ومن الحكمـاء ومن الصـوفية . منه أخـذ جـل أفكارهم : جماعة اخـوان الصـفا ، وابو نصر الفارابى ، وابن سـينا ، وابن طفيل ، وابن عـربى ، وحكماء الاشراق كالسـهروردى [1] وصـدر الدين القونوى ، وقطب الدين الشيرازى » [2] .

ونحن بحديثنا قبل ذلك عن مدرسة الاسكندرية الفلسفية ، وعن آخر زعيم لها وهو اصطفن الاسكندرى ، نكون قد وصلنا بحركة

---

(١) وهو الشيخ شهاب الدين ابو الفتح يحيى بن حبش السهروردى المقتول بحلب سنة ٥٨٧ هـ ، صاحب حكمة الاشراق .

(٢) ص ١٦٢ من محاضراته السابقة .

الفلسفة الاغريقية الى الزمن الذى فتح فيه المسلمون الاسكندرية ، مقر هذا التراث العقلى، على يد عمرو بن العاص[1] ، فىعهد الخليفة عمر بن الخطاب . ونكون كذلك قد وقفنا عند آخر عهد لحكومة غير اسلامية فى موطن تلك الثقافة التى خلفها الاغريق ، واشترك الرومان والشرقيون المسيحيون فى تطورها من بعدهم ، وهى حكومة هرقل الامبراطور البيزانطى .

واذا كانت تسمع كلمة مؤرخى الرومان ، مثل شيشرون ، فى وصف الأحداث السياسية والحركات العقلية أيام سيادة الرومان ، وفى النقل عن الاغريق كذلك ، فلندع العرب يتكلمون هنا عن تطور التراث اليونانى العقلى فى الجماعة الانسانية بعد سيادة حكومتهم على مركزه فى الشرق ، وهو مدينة الاسكندرية .

واذا كان يؤخذ على مؤرخى العرب أنهم يعتمدون الىحد كبير على السماع فى تدوين التاريخ ، فذلك ان حال فى بعض الأحايين دون الدقة فيه ، لا يحول من غير شك دون الوصف الاجمالى للأحداث الهامة ، واتجاهاتها . ودخول التراث العقلى الاغريقى فى جماعة المسلمين أصحاب القرآن يعد من الأمور التاريخية الرئيسية .

مدارس : أنطاكية ، حران ، الرها ، نصيبين :

يقول الفارابى :

« انتقل التعليم ـــ بعد ظهور الاسلام ـــ من الاسكندرية الى

---

(١) سنة ١٩ هـ الموافقة لسنة ٦٤٠ م .

أنطاكية [1] ، وبقى بها زمنا طويلا ، الى أن بقى معلم واحد ، فتعلم منه رجلان ، وخرجا ومعهما الكتب . فكان أحدهما : من أهل حران [2] ، والآخر : من أهل مرو ـــ وكانت مرو هذه عاصمة خراسان . فأما الذى من أهل مرو فتعلم منه رجلان : أحدهما ابراهيم المروزى ، والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحرانى : اسرائيل الأسقف ، وقويرى . وسارا الى بغداد ، فتشاغل اسرائيل بالدين ، وأخذ قويرى فى التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فانه تشاغل أيضا بدينه ، وانحدر ابراهيم المروزى الى بغداد ، فأقام بها . وتعلم من المروزى : متى بن يونان ، وتعلمت ـــ يتحدث أبو نصر الفارابى عن نفسه ـــ من يوحنا بن حيلان [3] ، وقرأت عليه الى آخر كتاب البرهان ـــ التحليلات الثانية » [4] .

والفارابى ، بهذا الحديث ، أوصل سلسلة الدراسة الفلسفية ، من بعد ظهور الاسلام فى النصف الأول من القرن السابع الميلادى ، الى وقته ـــ منتصف القرن العاشر ، أو من القرن الأول الهجرى الى النصف

---

(١) مدرسة أنطاكية من مدارس النصارى فى الشرق الأدنى . والعرب كانوا يطلقون على هذه المدارس اسم « اسكول » ومفهومها قريب لمجلس من مجالس التعليم ، كما كان الأمر عندهم ، وكما كان الشأن كله فى القرون الوسطى . ويقول حنين ابن اسحاق المترجم المعروف ، بعد أن ذكر كتب جالينوس الطبيب التى نقلت الى العربية : « فهذه الكتب التى كان يقتصر على قراءتها فى موضع تعليم الطب فى الاسكندرية ، وكانوا يقرأونها على هذا الترتيب الذى أجريت ذكرها عليه ، وكانوا يجتمعون فى كل يوم على قراءة أمام منها ، وتفهمه ، كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى فى مواضع التعليم التى تعرف « بالاسكول » فى كل يوم على كتاب امام ... » .

(٢) فى العراق الأعلى بين دجلة والفرات .

(٣) توفى فى بغداد أيام المقتدر .

(٤) فى تراجم الحكماء لابن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٣٥ .

الأول من القرن الرابع ، أى الى ما بعد ظهور حركة الترجمة بقرنين تقريبا [1] .

ويقول المسعودى :

« وقد ذكرنا — فى كتاب (فنون المعارف وما جرى فى الدهور السوالف) — الفلسفة ، وصدورها ، والأخبار عن كمية أجزائها ...، وكيف انتقل مجلس التعليم من أثينة الى الاسكندرية من بلاد مصر ، وجعل أوغسطس الملك لما قتل قلوبطره الملكة التعليم بمكانين : الاسكندرية ، وورومية ، ونقل — تيودوسيوس الملك الذى ظهر فى أيامه أصحاب الكهف — التعليم من رومية ، ورده اياه الى الاسكندرية .ولأى سبب نقل التعليم ، فى أيام عمر بن عبد العزيز ، من الاسكندرية الى أنطاكية ، ثم انتقاله الى حران فى أيام المتوكل ، وانتهى ذلك فى أيام المتعضد [2] الى قويرى ، ويوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بمدينة السلام أيام المقتدر . ثم الى ابراهيم المروزى ، ثم الى محمد ابن كرنيب ، وأبى بشر متى بن يونس ، تلميذ ابراهيم المروزى . وعلى شرح متى ، لكتب أرسطوطاليس المنطقية ، يعول الناس فى وقتنا هذا ، وكانت وفاته ببغداد فى خلافة الراضى . ثم الى أبى نصر محمد ابن الفارابى ، تلميذ يوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بدمشق فى رجب سنة ٩٣٩ . ولا أعلم أحدا فى هذا الوقت ، الا رجلا واحدا من النصارى ، يعرف بأبى زكريا بن عدى . وكان رأيه ، وطريقته فى الدرس ، طريقة

---

(١) ابتدات فى عصر ابى جعفر المنصور سنة ١٣٢ هـ .

(٢) كانت خلافته من سنة ٢٧٩ هـ ، الى سنة ٢٨٩ هـ (٨٩٢ — ٩٠٢ م) .

محمد بن زكريا الرازى ، وهو رأى الفيثاغورية فى الفلسفة الأولى ، على ما قدمنا » [1] .

والمسعودى فى روايته هذه ، يؤكد ما يروى عن الفارابى . والذى يهمنا من الروايتين ، بيان : أن الدراسة الفلسفية بقيت مستمرة بعد الفتح الاسلامى فى مدينة « أنطاكية » على الحدود بين الامبراطورية العربية والامبراطورية البيزنطية ، وفى « حران » فى شمال العراق التابعة الآن لسوريا . وانتقلت الى الأولى فى خلافة عمر بن الخطاب [2] ، وكان انتقالها الى الثانية فى خلافة المتوكل [3] .

ويذكـر « ماكس مايرهوف » [4] : أن أسـلوب التعـليم فى « أنطاكية » ، وأن موقفها من الفلسفة ، وغايتها من الدرس العلمى ، لم يخرج عما كان عليه العهد الأخير فى مدرسة الاسكندرية . وقد رأينا أن التوفيق بين الفلسفة والمسيحية ، أو تقريب الفلسفة من المسيحية ، كان أهم أهداف هذه المدرسة .

ثم يستنتج أيضا أن « حران » ، وان كانت مقر الصابئة [5] الا أن

---

(١) فى كتاب « التنبيه والاشراف » : ص ١٢١ ــ ١٢٢ .

(٢) سنة ١٩ هـ (٦٤١) .

(٣) سنة ٢٣٢ هـ (٨٤٧ م) .

(٤) فى مقالة له : « من الاسكندرية الى بغداد » تعريب الدكتور عبد الرحمن بدوى ــ ضمن مقالات أخرى ، جمعها تحت عنوان : « التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية » طبع مطبعة الاعتماد ، سنة ١٩٤٠ .

(٥) « الصابئة » طائفة دينيـة ، كانت تسكن بلاد سورية ولبنان وجزءا من بلاد الفرس ، قبل الميلاد . ولغتهم النبطية ، وهى فرع من الآرامية . وهم يؤلهون الكواكب ، ويعبدونها وينسبون اليها التأثير . ومعـارفهم التى كونوها كانت مبنية على هـذه العقيـدة ، وكانت لهم الطلسمات ، والسحر ، والشعوذة . (يراجع ابن خلدون فى مقدمته ص ٤٧٠ طبع بولاق سنة ١٣٢١ هـ لمعرفة الفرق بين هذه الامور) .

مدرستها الفلسفية كانت ـــ ككل مدارس الشرق الأدنى للفلسفة ـــ تحت سيطرة السريان المسيحيين . ويقول : ان نشاط الصابئة فى الحركة العلمية فى بغداد فى القرن الثالث الهجرى ، أو القرن التاسع الميلادى لم يكن مرتبطا بمدرسة حران ، وما كان للصابئة من أثر فى الثقافة العقلية الاسلامية لم يكن عن طريق هذه المدرسة ، بل كان لبعض

ويحكى ماكس هورتن (فى كتابه « فلسفة الاسلام » ص ١١٠ طبع ميونخ Frnst Rein Hardt سنة ١٩٢٣) : « أن مبادىء الصابئة خمسة وكلها قديمة : الله ، النفس الكلية وهى مبدأ الحياة ، المادة الأولى أو الهيولى ، الدهر ، وهو الزمن ، الخلاء وهو المكان .

ثم يقول : وقد تصور عقيدة الصابئة بأنها كانت تؤمن بمبدأى النور والظلام ، أو الخير والشر ، كما آمنت الزرادشتية .

وما زال للصابئة بقية بعد المسيحية ، وانتشارها كان على يد الرومان فى الشرق الأدنى . وكان المسيحيون يلقبون الصابئيين « بالاثنينيين » ، لأنهم لم يتبعوا النصرانية . وكانوا يلقبونهم أيضا بالهلينيين ، أى اليونانيين ، احتقارا لهم ، لان اليونانية كانت تضاد المسيحية فى نظرهم . وما زال لهم بقية كذلك بعد الاسلام .

ومن الكتب التى تمثل عقيدتهم : كتاب « الفلاحة النبطية » ألفه أبو بكر أحمد ابن على بن وحشية باللغة العربية سنة ٢٩٦ هـ . والكتاب ـ كما يقول مؤلف « موسى ابن ميمون » : خلاصة لنظريات المعتقدات الوثنية عند النبط ، والآراميين . وما فيه من آراء مستمد من عالم وثنى عرف عند ابن وحشية باسم « كوثامى » . وفوق هذا ، يشتمل الكتاب على معلومات فى علم الفلاحة والنبات . وكوثامى هذا قيل انه من رجال القرن السادس ق . م . ، وقيل أنه من رجال القرن الأول الميلادى . وما فيه من وثنيات يصور عقيدة الصابئة فى الشام ، والعراق ، والديار الفارسية .

ويحكى ابن خلدون (فى مقدمته ص ٤٧٠) : أن جابر بن حيان فى الشرق ومسلمة ابن أحمد المجريطى فى الأندلس ، تأثرا بهذا الكتاب فى تأليفهما فى السحر .

وعلى كل حال ، كان للصابئين النصيب الأكبر فى تنظيم علوم الهيئة ، والفلك ، والرياضة ودرسها ، وبحثها ، فى الآداب العربية . كما كان لرسومهم الدينية : من التبخير ، والتعاويذ أثر فى حياة المسلمين العملية » .

شخصيات الصابئة ، أمثال : ثابت ابن قرة [1] ، أشهر علماء الصابئة ، قبل انتقال مدرسة حران الى بغداد .

وبجوار « أنطاكية » و « حران » — من المدارس الفلسفية فى الشرق الأدنى ، بعد مدرسة الاسكندرية ، والتى لم يشر اليها الفارابى فى رواية ابن أبى أصيبعة عنه ، ولم يشر اليها المسعودى أيضا فى كتابه « التنبيه والاشراف » — كانت « الرها » و « نصيبين » ، وكانتا فى المنطقة التى تتكلم السريانية والفارسية فى الشرق الأدنى . واذا كان المذهب اليعقوبى هو مذهب « أنطاكية » ، فقد كانت النسطورية مذهب « الرها » و « نصيبين » .

• ومن رجال اليعاقبة فى مدرسة « أنطاكية » قبل الاسلام : اصطفن بارصديلة ، وبعد الاسلام : يعقوب الرهاوى [2] .

• ومن رجال النساطرة فى مدرستى « الرها » و « نصيبين » قبل الاسلام : هيبا ، الملقب بالترجمان — فى القرن الخامس ، وبعد الاسلام : جورجيوس [3] ، أسقف العرب المسيحيين فيما يسمى الآن حوران ، وطيماثاوس الأول ، الجاثليق [4] .

أصبحنا الآن فى دولة اسلامية ، وفى ظلها نجد مدارس للفكر اليونانى ، هى استمرار لمدارس ما قبل الاسلام . كما نجد حملة للفلسفة هم خلفاء الاغريق ومن أتوا بعد الاغريق من الرومان والمصريين . لكن

---

(١) عاش ما بين ٢١٩ ، ٢٨٨ هـ .

(٢) توفى سنة ٧٠٨ م .

(٣) توفى سنة ٧٢٤ م .

(٤) توفى سنة ٨٣٢ م .

هاته المدارس تركزت بعد الاسلام فى الشرق الأدنى ، كما آل أمر هؤلاء الحاملين لواء الفلسفة الى أن صاروا بعد الاسلام من النساطرة واليعاقبة .

أصبحنا الآن نرى دينا هو الاسلام بجوار فلسفة ، فى ظل وحدة سياسية واحدة . وأصبحنا نرى أيضا مجالس للتعليم الدينى الاسلامى ، وللتتلمذ فى فهم القرآن والسنة بجوار مجالس أخرى للعلم اليونانى ، والفلسفة اليونانية . ولكن لغة الاسلام كانت العربية ، ولغة الفلسفة كانت السريانية ، أو اليونانية . كما كان حملة الاسلام — وهم دعاته — من المسلمين ، وحملة الفلسفة من المسيحيين أرباب الصنعة والنظر .

هل بقى اختلاف اللغة حائلا دون وقوف المسلمين على التراث العقلى الاغريقى ؟ وهل ذهبت مجالس الفلسفة فى مجالس التعليم الاسلامى ؟ وهل انمحت القلة من حملة الفلسفة ، فى الكثرة من دعاة الاسلام ؟

أم أن الأمر كله صار الى شىء آخر ، فلم يقف اختلاف اللغة حائلا ، ولم يضع استقلال الفلسفة ، ولم تنمح القلة فى الكثرة ؟

الواقع أن الحال صار الى أن القلة حافظت على وجودها ، فبقيت معلمة للفلسفة ..

ولكن فقط بعد أن كانت « **أنطاكية** » و « **حران** » و « **الرها** » و « **نصيبين** » مقر الدراسات الفلسفية ، أصبحت بغداد عاصمة العباسيين هى هذا المقر . وبعد أن كان تلاميذ الفلسفة من المسيحيين ، أصبحوا من المسلمين . وبعد أن كانت لغة الفلسفة ، السريانية أو اليونانية ، أصبحت العربية .

جواب ذلك فى تفكك وحدة المسلمين أولا وبالذات ، كما سبق أن ذكرنا ذلك من قبل[1] . وهناك أسباب أخرى تعتبر اضافية ، نذكرها تحت عنواننا التالى : « الترجمة والمترجمون » .

وهكذا قيض للعقل الاغريقى أن يعيش فى غير لغته ، وفى غير جنسه ، وفى غير وطنه ، وفى غير دينه ، وفى غير زمنه .

وسنرى أنه بقى للآن يعيش فى البيئة الانسانية ، دون أن يعوق سيره اختلاف اللغة ، أو الجنس ، أو الموطن ، أو الدين .

(١) فى أول هذا الكتاب .

الترجمة والمترجمون

اذا اعتبرنا واقع الأمر ، واتخذنا القرن الثامن الميلادى منذ خلافة أبى جعفر المنصور [1] بدءا لعصر ترجمة الفلسفة الاغريقية فى فروعها المختلفة الى اللغة العربية ، ربما يظن أن المسلمين ظلوا أعواما طوالا غير عارفين عنها شيئا ، حتى وقت العباسيين . وبالتالى ، ظلوا لم يتأثروا بها فى تفكيرهم طيلة هذا القرن ، اذ المدارس الفلسفية الأخيرة بقيت قرنا أو يزيد فى ظل المملكة الاسلامية [2] . لكننا بيّنا [3] أن عـدم الترجمة لم يكن الحائل دون وقوف المسلمين على فلسفة الاغريق ، ولم يكن الحائل دون تأثرهم بها أيضا ، بل ان كان هنـاك حائل فقد كان يرجع الى قوة شعور المسلمين بالاسلام ، واستغنائهم به فى المعرفة عن كل شيء آخر عداه ، كما يرجع الى قوة شعورهم بالوحدة فى جماعتهم .

فلما ضعف الشعور عندهم بالاسلام ، وتفككت وحدتهم ، جاز أن يعرفوا شيئا عن الفلسفة أو أن يطلبوها ، وجاز أن يتأثروا بها ، قبل أن تقع فى بيئتهم ترجمة رسمية لها ، وقبل أن يعرف لهذه الترجمة

---

(١) سنة ١٣٢ هـ / ٧٤٩ م .

(٢) قد عرفنا فيما تقدم أن الفلسفة ، منذ فتح الاسكندرية سنة ١٩ هـ (٦٤١ م) على يد عمرو بن العاص الوالى الاسلامى ، سارت فى مواطن اسلامية سياسيا ، وان كانت على يد مسيحيين ، وبلسان غير عربى . بلسان اغريقى أو سريانى . فالى وقت المنصور كانت قائمة بين المسلمين أكثر من قرن .

(٣) كما سبق فى هذا الكتاب .

عهد معين لديهم . اذ ترجمة الكتب ليست هى الأداة الوحيدة فى توصيل المعرفة من جماعة لأخرى ، بل قبلها تكون الصلة العلمية عن طريق الاختلاط فى المجالس ، والحديث الشفوى المتبادل فيها .

وفعلا — قبل حلول عصر الترجمة ، أى قبل القرن الثامن الميلادى — عندما ضعف شعور المسلمين باسلامهم ، وانقسمت جماعتهم الى أحزاب ، وشعر كل حزب ، محافظة على وجوده ، بحاجته الى المساعدة الجدلية أيا كان مصدرها لتأييد رأيه ودحض حجة خصمه ، ابتدأت معرفتهم للفلسفة الاغريقية عن طريق الاختلاط ، وتبادل الرأى مع حملتها .

و « جولد زيهر » يقول فى هذا :

« ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها ، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل فى هذا التأثير : ففى القرن السابع الميلادى حصل نقاش بين المسلمين ، وجدل عنيف حول القضاء وحرية الارادة ، لتسرب مثل هذا النقاش اليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين ، بحكم الاختلاط الشخصى . وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الاغريقية كأفكار أرسطو ، والأفلاطونية الحديثة ، تسربت اليهم بوساطة النقل الشفوى ، أكثر من الترجمة والنقل » (١) .

واذن .. كان اطلاع المسلمين على الفلسفة عن طريقين :

• عن طريق الحديث الشفوى أولا .

(١) فى كتابه « محاضرات فى الاسلام » طبع Heidelberg سنة ١٩٢٥ .

• ثم عن طريق الترجمة والنقل بعد ذلك .

ومصدر الطريقين كان واحدا : كان مسيحيى الشام والعراق من نساطرة ويعاقبة ، أو من يعرفون بالسريان .

طريق الترجمة والنقل :

والسريان كانوا كما ذكرنا حلقة الاتصـــال ، وعن طريقهم عبرت الثقافة اليونانية الى العرب ، وبنشاطهم استطاع المسلمون أن يقفوا عليها واستطاعت العقلية الاسلامية أن تتخذ منها مواقف مختلفة ..

• نعم ، حصل أن كان كثير من هؤلاء المترجمين من غير الفنيين ، اذ كان معظم ناقلى الفلسفة المنطقية والالهية والأخلاقية من الأطباء ، وبالأخص فى أول عهد الترجمة . وبسبب عجزهم الفنى ، كان يشـكل على المترجم نفسه فهم بعض المسائل الالهية ، وغيرها من المسائل الفلسفية الأخلاقية أو النفسية التى تنسب الى بعض الفلاسفة ، فيعمد الى حذف هذا الذى أشـكل عليه ، أو يستعيض عنه بما قاله فيلسوف آخر ، أو يحيك الثغرة بين سابق القول ولاحقة ـــ بعد الحذف ـــ من غزل خياله الخاص ، متأثرا فيه طبعا بثقافته العقلية ، واتجاهه الروحى والمذهبى .

• وحصل أيضا أن كان كثير من هؤلاء المترجمين لا يجيد اللغة العربية المنقول اليها . ولقلة خبرته بها كان لا يستطيع فى كثير من الأحيان أن يعرض ما فهمه ورغب فى نقله ، عرضا واضحا . ولعدم اجادتهم اللغة العربية ، اضطر بعض أمراء العباسيين ، بعد فترة من الزمن ، الى تكليف من عرف بجودة الترجمة : من السريان ، أو من

العرب ــ بعد أن تعلم هؤلاء اللغات الأصلية للفلسفة ــ باعادة ترجمة كثير من الكتب التى ترجمت فى عهد سابق ، كما حصل ذلك من الخليفة الرشيد .

• ويمكننا لهذا العجز الفنى ، والقصور اللغوى ، لدى النقلة والمترجمين ، أن نصور لأنفسنا العناء الذى لاقته العقلية العربية عندما أقدمت على الاشتغال بما ترجم من كتب هذه الثقافة أول الأمر . ففوق أن هذه العقلية كانت بحكم تكوينها ونشأتها وتطورها على غير صلة بالموضوع المترجم ، كان الأسلوب الذى عرض به ، غامضا مبهما كذلك .

وليس معنى هذا أن كل الذى ترجم ونقل الى العربية عن طريق السريان المترجمين ، كان على هذا النمط ؛ بل هناك ترجمات أخرى كانت فى عاية الدقة الفنية ، وفى عاية الوضوح فى الأسلوب ، ولكنها كانت نادرة أو كانت جزءا من كتاب أو رسالة .

• وكما يمكننا أن نعلل ظاهرة اللبس والغموض التى سادت أسلوب الكتب المترجمة من الثقافة الاغريقية أول الأمر بالعجز الفنى والقصور اللغوى ، يمكننا أيضا أن نجيب فى يسر من حال الجماعة الاسلامية ، وقصر النشاط العقلى على الأجانب فيها عن مثل هذه الأسئلة :

ــ لماذا اختص السريان من نساطرة ويعاقبة تقريبا بترجمة الفلسفة الاغريقية الى العربية ؟

ــ ولماذا كانت ترجمة الفلسفة اما من اللغة الاغريقية أو من اللغة السريانية ، ولم تكن من اللاتينية مثلا ؟

أسباب الترجمة والنقل :

• قد يكون تفكك وحدة المسلمين ، فى الرأى والاتجاه ، سببا عاما من أسباب الترجمة وتقريب العناصر صاحبة الثقافة الأجنبية والاتصال بها ، كما قدمنا [1] .

• وقد يكون طابع الدولة ، التى قرن عصر الترجمة بقيامها — وهى هنا الدولة العباسية — كذلك من الأسباب العامة للترجمة . لأن الدولة العباسية كانت تحمل عقلية جديدة لم تعهدها الجماعة الاسلامية من قبل فى تاريخها ، وهى الميل من أولى الأمر فيها الى العلم أيا كان نوعه ، والى البحوث الفكرية على الاطلاق . وربما تكون فيهم هذا الميل تحت التأثر بأنواع الحضارة المختلفة ، والثقافة القديمة التى ألفتها أذهانهم ، واتسعت لها صدورهم .

فالتاريخ الاسلامى يحدثنا بأن الفرس هم الذين أسسوا الدولة العباسية فى الواقع ، والفرس كانوا أهل ثقافة قديمة ، ولهم ميل موروث للعلم . والخلفاء العباسيون وان كانوا من عنصر عربى ، الا أن تنشئة كثير منهم لم تكن عربية خالصة ، كتنشئة الأمويين قبلهم . وهم بحكم هذه التنشئة ، وربما أيضا بدافع ارضاء الرجال المبرزين من عصبيتهم السياسية — وهم الفرس ، كانوا يظهرون ميلهم للعلم ، كما كانوا يعملون على تشجيع العلماء .

ومن آثار ميلهم العلمى أنهم عملوا على تنظيم ما ابتدأ المسلمون بحثه فى العصر الأموى السابق ، وتمحيص ما استنبطوه من المعارف اللغوية والدينية . فأصبحت المعارف المنثورة تتميز ، ويندمج منها ماله صلة وثيقة بعضه مع بعض تحت عنوان بحث عام أو علم بعينه .

---

(١) فى أول هذا الكتاب .

كذلك يعد من مظاهر هذا الميل سعيهم فى نقل الثقافات الأجنبية ، من أدب وسياسة وطب وفلسفة ومعارف كونية على العموم . وطبيعى أن يكون الاغداق على النقلة ، وتقريبهم من مجالس الحكام والأمراء من نتائج السعى الى نقل هذه الثقافات .

والتشبع بالحضارة يعد عادة من عوامل التقريب بين الجماعات ، وفى الوقت نفســه يعد من عوامل اضعاف العصبية القومية فى شعب من الشعوب : اذ ليس من غضاضة على المتحضر ، بل قد يرى واجبا عليه ، أن يطلب معارف غيره ، وأن يستعين فى المعارف الانسانية بأجنبى عن جنسه ، اذ هدفه هو الحصول على المعارف من حيث هى فلا يسأل حينئذ عن جنس صاحبها ، ولا عن اللغة التى دون بها الانتاج العقلى ، ولا عن موطن الثقافة التى تصور المزايا الفكرية ، والخصائص العلمية . والحدود الضيقة من : جنس ولغة ووطن ، لا تستطيع الثبات أمام قوة « عدم التفرقة » التى تخلقها الحضارة فى نفوس المتحضرين [1] .

ولهذا رأينا المسلمين ، فى ظل حضارة العباسيين ، ينقلون :

- آداب الفرس ، وسياستهم .
- وفلك الهنود ، وحسابهم ، وحكمتهم .

---

(١) الحضارة ، وان كانت تفيد الأمم القوية بحملها على الاطلاع على ما عند الشعوب الأخرى من معارف ، الا أنها قد تكون شرا على الأمم الناشئة الصغيرة التى لم تتركز قوميتهـــا بعد ازاء القوميات الأخرى لأنها ستزيد حتما فى ضـــعفها وانحلالها . ولذا من مصلحة هذه الأمم الضعيفة الراغبة فى النهوض ، أن تأخذ من الحضارة الانسانية التى قامت على فكرة العالمية بقدر ، وألا تخـدع بمظاهرها قبل أن تستطيع التدليل على وجودها وبقائها .

والاسلام وان نادى بفكرة العالمية ، الا أن عالميته داخل الجماعة الاسلامية . فهى عالمية مقيدة بالاسلام ، وفى طى عالميته التميز والانفراد بشخصيته .

• وعلوم الاغريق ، وفلسفتهم .

وربما كان السبب الثانى — وهو حضارة العباسيين ورغبة خلفائهم فى العلم — مترتبا على السبب الأول ، وهو تفكك وحدة المسلمين فى كونه من أسباب النقل والترجمة . لأنه لو بقيت هذه الوحدة قوية لما كان للحضارة أثر يذكر فى تقريب المسلمين العلماء الأجانب اليهم ، وبالتالى لبقيت الدولة الاسلامية كما كانت على عهد الأمويين عربية اسلامية . وعلى العموم ، كان انحلال الجماعة الاسلامية ، وحضارة العباسيين ، من الأسباب العامة التى دعت المسلمين الى نقل الآداب والثقافات الأخرى الى لغتهم .

وكان يمكن أن يكتفى بهذين العاملين فى تعليل ترجمة الفلسفة ، اذا كنا وجدنا ترجمتها ابتدأت مع ترجمة غيرها من العلوم والآداب الأخرى وسارت معها جنبا الى جنب ، وعرفنا أن فروعها المختلفة ترجمت فى زمن واحد ولم تقع على التتابع فى فترات مختلفة .

لكن واقع الأمر أن نقل الفلسفة تأخر فى الجملة عن نقل غيرها ، وأن فروعها المختلفة ترجمت مع هذا التأخير ، تباعا فى أوقات مختلفة .

واذا كان ذلك هو واقع الأمر فلابد بجانب هذه الأسباب العامة ، من التماس أسباب أخرى خاصة توضح لنا ما ترجم من فروع الفلسفة .

ونحن اذا ألقينا نظرة اجمالية على ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص ، من منطق وما بعد الطبيعة ومن بحوث نفسية وبحوث خلقية ، وجدنا أن ترجمة المنطق وحده ، من بينها ، حصلت على أيام المنصور [1] ، فى

(1) ١٣٦ : ١٥٨ هـ / ٧٥٣ : ٧٧٤ م .

أول عهد المسلمين بالترجمة الرسمية . وحصل بجانب ترجمته أن ترجمت فى الوقت نفسه ، وربما قبل ذلك ، العلوم الكونية الأخرى من طب وفلك ، والعلوم الرياضية من حساب وهندسة . ثم فى عهد المأمون [(١)] وبعد مضى نصف قرن تقريبا على ترجمته ، نقلت بقية الفروع للفلسفة الأخرى من الهية وأخلاقية ونفسية . وبوفاة المأمون ، انتهى العهد الرسمى لترجمة الفلسفة على العموم .

• فلماذا ابتدأ المسلمون أولا بترجمة المنطق ؟

• ولماذا لم يجرؤ خليفة قبل المأمون على الاقدام على ترجمة كتب الالهيات ، والأخلاق ؟

• ولماذا لم يجرؤ خليفة ، أو أمير على الاستمرار بعده فى ترجمتها ؟

ومعنى تعليل هذه الظاهرة ايجاد أسباب خاصة من شخص الخليفة أو من طبيعة وقته ، تشرح : لماذا ترجم هذا الفن أو ذاك بالذات فى وقته هو ، دون وقت سابقه أو لاحقه ؟

والأسباب الخاصة فى ترجمة الكتب الفلسفية ــ تبعا لهذا ــ غير مشتركة . وهى ، مع السبب العام أو الأسباب العامة لترجمة الثقافات الأجنبية ــ أيا كان نوعها ــ تصور بالتالى أسباب ترجمة الفلسفة الاغريقية .

السبب فى ترجمة المنطق :

يذكر المؤرخون ، استنباطا من مظاهر الحياة العقلية فى آخر الدولة الأموية وأول قيام الدولة العباسية ، أن الأسباب فى ترجمة المنطق ، أيام المنصور ، ترجع :

---

(١) ١٩٨ : ٢١٨ هـ / ٨١٣ : ٨٣٣ م .

• الى كثرة التناظر والجدل الدينى : بينهم من جهة ، وغيرهم من أهل الكتاب من اليهود والمسيحيين من جهة أخرى . فقد ألجأهم هذا الاشتباك فى الجدل الى الاطلاع على المنطق اليونانى كى يسترشدوا به فى تنظيم الحجج ، وترتيب البراهين ، حتى يجاروا الطرف الآخر وهو اليهود والنصارى ، اذ كان معروفا عنهم أنهم مثقفون بالثقافة الاغريقية التى فى مقـدمتها المنطق ، كما لوحظ حسن استخدامهم لأساليب الحجاج والمجادلة .

• والى دخول كثير من عقائد الفرس : وأقوالهم الدينية ، فى الجماعة الاسلامية . وقد سلك الفرس فى تأييد عقائدهم مسلك الأقيسة الصناعية المؤسسة على المنطق الاغريقى ، فحمل ذلك علماء الاسلام على أن يسلكوا نفس طريقتهم فى معارضتهم بعد اتقانها . ولكى يتمكنوا من اجادتها ، عمدوا الى المنطق اليونانى يستمدون منها حاجتهم .

فالحاجة الخاصة لمعرفة أساليب الجدل المنطقى ، ومعرفة معيار الحقائق صاحب الاعتبار لدى العقل العام فى ذلك الوقت ، هى التى دفعتهم الى ترجمة كتب المنطق . ولكن يظهر أن الحاجة وحـدها لم تكن كافية فى تحويل ما تدعو اليه وتطلبه الى حقيقة واقعة ، لولا رغبة من أولى الأمر فى ذلك ، ولولا مساعدة منهم على التنفيذ . وكان المنصور يستهين بانفاق الكثير من المال فى سبيل الدفاع عن العقيدة الاسلامية مع شدة حرصه عليه ، حتى لقب « بأبى الدوانيق » ، كما يحكى عنه . فاذا حرص على المال وبخل به ، فقد كان ـــ كما يروى ـــ لمصلحة المسلمين ، واذا أنفق وزاد فى الانفاق ، فقد كان لمصلحة المسلمين كذلك .

واذا كان المسلمون ، منذ آخر عصر الدولة الأموية ، قد رأوا أسلوب حجج المعارضين من أهل الديانات الأخرى ، ورأوا طريقتهم فى الجدل ، وأدركوا من أجل ذلك حاجتهم فى الوقوف على صنعة المعارضين كى يجاروهم فى طريقة الاقناع أو الالزام . فان شخص المنصور بما له من سلطان ، وبما يحكى عنه من تمكن حب العلم والدين فى نفسه ، كان العامل الرئيسى فى ترجمة المنطق أيام خلافته .

ورغبة المسلمين فى الدفاع عن العقيدة كانت أساس علم « الكلام » عندهم ، كما كانت السبب فى نشـأته عند غيرهم أيضا . والمنطق اليونانى ، هو أول فرع من فروع الفلسفة بمعناها الخاص كان له الاتصال بعلم « الكلام » الاسلامى كما كان شـأنه مع « كلام » غيرهم ، كذلك . وما تركه من أثر ايجابى فيه ، لم يزل باقيـا فى كتبه حتى الآن .

ويقال : ان ابن المقفع ، هو أول من ترجم كتب المنطق الأرسطى ، بأمر المنصور . وتعزى اليه ترجمة الكتب المنطقية الثلاثة : كتاب « المقولات » ويبحث فى الأجناس العالية ، وكتاب « العبارة » ويبحث فى القضايا التصديقية ، وكتاب « تحليل القياس » ويبحث فى أشكاله . كما تعزى اليه ترجمة كتاب « ايساغوجى » لفورفوريوس السورى ، الذى جعله مدخلا للكتب الأرسطية فى المنطق .

وبعد مضى عصر المنصور أتى عصر المهدى وانتهى ، ومر عصر الهادى بعد عصر المهدى ، دون أن يؤثر عنهما أو عن واحـد من الأشخاص البارزة فى وقتهما شىء يتعلق بالترجمة فى عمومها ، فضلا عن ترجمة ما نحن بصدد الكلام عنه الآن ، وهو الفلسفة بمعناها الخاص .

أما الرشيد فى عصره ، فكان فضله على الترجمة من حيث : انه أمر باعادة ترجمة الكتب التى سبقت ترجمتها فى العهود التى قبله ، أكثر من تشجيعه على ترجمة كتب جديدة .

السبب فى ترجمة الفلسفة الالهية والأخلاقية والنفسية :

بعد الرشيد ، جاء عصر المأمون ، وهو العصر الذهبى للترجمة على العموم ، والعصر الرسمى الأول والأخير لترجمة الفلسفة الميتافيزيقية والأخلاقية والسيكولوجية . وابن صاعد الأندلسى صاحب « طبقات الأمم » يحدثنا عن هذا العصر بقوله :

« لما أفضت الخلافة الى المأمون ، تمم ما بدأ به جده المنصور، فأقبل على طلب العلم من مواطنه ، واستخراجه من معادنه بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة . فداخل ملوك الروم ، وأتحفهم ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا اليه بما حضرهم ، من كتب أفلاطون وأرسطو ، وبقراط .. وغيرهم من الفلاسفة . فاختار لها مهرة التراجمة ، وكلفهم احكام ترجمتها ، فترجمت له على غاية ما يمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ، ورغبهم فى تعليمها » .

وابن صاعد — وان لم يعين الملوك الذين اتصل بهم المأمون كشأن كثير من المؤرخين العرب فى روايتهم عن السماع العام ، الا أنه جعل شخص المأمون سببا فى ترجمة الكتب الفلسفية لمن ذكر أسماءهم من الفلاسفة .

والهمة الشريفة ، والنفس الفاضلة ، اللتان يتحدث عنهما ابن صاعد فى وصف المأمون ، من المعانى العامة التى تحتاج الى توضيح آخر ،

أو الى ذكر سبب خاص يكشف عنها . ولهذا ، اختلف المؤرخون فى تحديد المعنى النفسى الذى ينطوى عليه شخص المأمون ، وكان حاملا له على الترجمة لكتب الفلسفة الالهية ، والأخلاقية ، والنفسية ..

• فمن قائل : « ان الذى حمله على ترجمة الفلسفة ، رغبته فى القياس العقلى ، وتأثره بمذهب الاعتزال : فقد نشأ تلميذا ليحيى ابن المبارك اليزيدى المعتزلى ، ثم صديقا لثمامة بن أشرس ، زعيم المذهب الثمامى فى الاعتزال . وأثر الأستاذية ، والصداقة ، أثر بعيد فى توجيه النفس نحو هدف معين . ولما تمكن هذا المذهب منه ، قرب اليه مشيخته ، أمثال : أبى الهذيل العلاف ، وابراهيم بن سيار النظام ، وأخذ يناصر أشياعه . وصرح بأقوال لم يستطيعوا — هم — التصريح بها من قبل ، خوفا من غضب الفقهاء ، وفى جملتها القول بخلق القرآن . فلما سمع الفقهاء منه ذلك ، ثارت ثائرتهم ، وعظم ذلك على غير المعتزلة ، وهم أكثر عددا . ولم يعد فى وسعه الرجوع عن قوله ، فعمل أولا على تأييده بالبرهان والحجة ، واستعان على ذلك بترجمة كتب المنطق ، والفلسفة الالهية ، من اللغة اليونانية ، ودرسها درسا جيدا ، حتى تقوى حجته ، وتعلو كلمته . ولما لم يفلح فى اقناع غير المعتزلة ، عمد الى اهانة العلماء منهم ، وسفك دمائهم » [١] .

واعتناقه مذهب الاعتزال حمله على مناصرة المعتزلة ، وعلى تأييد رأيهم ، فى القول بخلق القرآن ، بالحجة والبرهان . ولما كان الجدل

---

(١) ابن خلدون : (فى مقدمته ص ٤٣٩ ، طبع المطبعة الأميرية ، سنة ١٣٢١ هـ) يؤكد وقوع هذا العمل منه ، بقوله : « وعظم ضرر هذه البدعة — القول بخلق القرآن — ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم ، فحمل الناس عليها ، وخالف أئمة السلف ، فاستحل لخلافهم أبشار كثير منهم ، ودماءهم ... » .

حول القرآن ، وهو كلام الله ، يدور حول صفة من صفات الله ، ظن المأمون ظنا راجحا على الأقل ـــ ان لم يكن اعتقد ـــ أن الفلسفة الالهية الاغريقية ، ما يساعده على التمكن فى الحجة ، وعلى الانتفاع بها فى اقناع خصمه ، اذ هى بحث عقلى حول الاله وصفاته . وقد عرفت لديه ، عن طريق ترجمة المنطق الأرسطى قبل عهده ، برجاحة الرأى ، ودقة التفكير .

• ومن قائل : ان « السبب فى هذه الترجمة ، تكوينه الخاص ، ورغبته فى حرية الفكر الى مدى بعيد ، وحسن ظنه بالحكماء . واعتقاده فيهم : انهم صفوة الخلق ، يجب أن يستفيد العالم برأيهم . ويحكى عنه أنه يقول : الحكماء هم صفوة الله من خلقه ، ونخبته من عباده ، صرفوا عنايتهم الى نيل فضائل النفس الناطقة ، وارتفعوا بقواهم عن دنس الطبيعة . هم ضياء العالم ، وهم واضعو قوانينه ، ولولاهم لسقط العالم فى الجهل والبربرية » .

والميل الى الحرية البعيدة المدى فى الفكر ، يضعف من قيمة النظر الى الموروث من ثقافة ومعرفة على أنه وحدة الحق ، أو على أنه الذى يجب أن يستقل بالفضل ، فيما ينشأ من مشاكل عقلية . وحسن الظن بالغير ، من دواعى السعى الى التعرف به ، بالأخص اذا اتخذ اماما . والاطلاع على انتاجه الشخصى أصدق سبيل الى التعرف به .

• وابن النديم يذكر [1] ، أن : « السبب الذى دعا المأمون الى نقل فلسفة أرسطو ، هو أنه رأى فى المنام : كأن رجلا أبيض اللون ،

(١) فى كتابه « الفهرست » ، ونقله عنه القفطى فى كتابه « تراجم الحكماء » ، وابن أبى أصيبعة فى كتابه « طبقات الأطباء » .

مشربا حمرة ، واسع الجبهة ، حسن الشمائل ، جالسا على سريره . قال له المأمون : من أنت ؟ ، قال : أنا أرسطو ، قال المأمون : فسررت به ، وقلت : أيها الحكيم ، أسألك ؟ قال : اسأل . قلت : ما الحسن ؟ قال : ما حسن عند العقل . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ما حسن فى الشرع . قلت : ثم ماذا ؟ قال :ما حسن عند الجمهور . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم (لا ثم) ! قلت : زدنى ! قال : عليك بالتوحيد ! فكان هذا المنام من أوكد الأسباب ، فى اخراج الكتب ، وترجمتها » .

ثم ذكر ابن النديم كيفية حصول المأمون على هذه الكتب ، بما لا يخرج عما ذكره ابن صاعد ، فيما تقدم .

ويغلب على الظن أن هذا المنام كان تصويرا فقط لما كان يجول فى نفس المأمون ، من اكباره للحكماء ، وشدة رغبته فى الاطلاع على أقوالهم .. الأمر الذى مبعثه التكوين الشخصى ، والاستعداد النفسى الخاص . فهذا المنام ، ليس اذن ، شيئا أزيد ، عما ذكر فى السبب الثانى .

• وربما دفعت الحاجة الخلفاء ورؤساء الدولة الى نقل كتب الطب والرياضة ، والفلك ،وأمثالها . فشجعوا أولا ، على نقلها ، خصوصا وأنها لا تمس الدين كعقيدة ، وليس فيها ما يجرح عاطفة المسلمين الدينية ، ولا ما يثير الشكوك فى نفوس العامة والخاصة . فلما اطمأنوا الى رجاحة ما فيها من معارف ، واطمأنوا الى قيمتها الرفيعة بالنسبة لما كان موروثا عندهم ، ووثقوا بمن دعوهم من الأجانب ، وتبينوا فضلهم فى التثقيف ، شغفوا بزيادة الاطلاع على بقية ما عرف للاغريق من علوم وفلسفة ، وأولعوا بالحصول عليها ، مهما شق الطريق اليها .

ثم كان المأمون ، بخصوصه ، هو أول من أمر بنقل بقية فلسفة الاغريق ، من : الهية ، ومذاهب أخلاقية ، ونفسية . لأن هذا الباقى منها هو الذى يمثل الجديد فى الجماعة الاسلامية الى وقته ، يضاف الى ذلك رغبته الشديدة فى الاطلاع ، وما عرف عنه من الجرأة وعدم التردد فى تنفيذ ما صمم عليه ، دون اكتراث لما ينشأ عن تصرفه من نتائج .

وربما تكون هذه الأسباب التى تحكى ، كلها مجتمعة ، هى التى حملت المأمون على ترجمة الفلسفة الالهية والأخلاقية والنفسية . وعلى كل حال ، هذا الذى روى عنه يشرح نواحى شخصيته ، وميـــوله واتجاهاته . وان شئنا بناء على ذلك قلنا : ان السبب فى ترجمة هذه الأنواع من الفلسفة ، هو شخص المأمون !!

وربما كان ـــ بجوار شخص المأمون ـــ سبب آخر مهيىء لترجمة هذه الأنواع من الفلسفة فى عهده ، وهو طبيعة العصر الذى عاش فيه . وتتمثل فى تطور الحياة العقلية نفسها فى الجماعة الاسلامية ، والف هذه الجماعة للحضارة ، وطول عهدها بالجدل الكلامى ، ورغبتها التى تزداد يوما بعد يوم فى الوقوف على ما عند الأمم القديمة من ثقافات : فقد اطلع المسلمون ـــ الى عهد المأمون ـــ على : المنطق ، والطب ، وعلم الفلك ، والموسيقى والآداب ، والسياسة ، والتاريخ . هذه الطبيعة أعدت نفوسهم فى عصر المأمون لقبول الاطلاع على شروح عقلية فى الالهيات ، وعلى مذاهب جديدة فى تعرف الخير والشر وفى الارشاد العملى فى هذه الحياة ، وعلى آراء ـــ لم تعرفها من قبل ـــ فى حقيقة

الروح ، وطبيعة النفس ، وخصائص العقل ، الى جانب ما أتى به الاســلام .

وكان لاقدام المأمون ـــ كخليفة ـــ على ترجمة كتب الفلسفة ، أثر فى نفوس الأثرياء من رعيته ، فاحتذى بعضهم حذوه فى طلب كتبها والاغداق على مترجميها . ومن هذا البعض : بنو موسى بن شاكر فى القرن الثالث الهجرى ويروى : أن عيسى بن يحيى قد ترجم لأحمد ابن شاكر كتاب « الأخلاق » لبقراط .

وبعد ذهاب عصر المأمون ، ضعف الاقبال على ترجمة العلوم جملة ، وعلى ترجمة الفلسفة على الخصـــوص . بل قد ذهب المتوكل فى خلافته (١) ، الى اضطهاد أصحاب الرأى ، والمشتغلين بالفلسفة . وأصبح مريدوها تبعا لهذا الاضطهاد يتجنبون الظهـــور بها ، وان لم يمنعهم ذلك من الاشتغال بها سرا ، عن طريق تأليف الجمعيات والمجالس فى الخفاء ، لتحقيق هذه الغاية (٢) .

ويروى أن السبب فى صنيع المتوكل هذا : أنه خالف أباه وأخاه الرأى فى مسألة القول بخلق القرآن . فنهى عن الجدل والمناظرة ، التى كانت تدور فى مجالس المتكلمين ، وفى مجالس الخلفاء أنفسهم للبحث فى هذه المسألة ، وأمر بالرجوع الى السنة والتقليد ، ارضاء للمتمسكين بظواهر الكتاب الذين لا يميلون الى التأويل والشرح العقـــلى فى العقيـــدة .

ولم يكتف بالحجر على أصحاب الرأى عامة ، والفلاسفة خاصة ،

---

(١) ٢٣٢ : ٢٤٧ هـ (فى القرن التاسع الميلادى) .

(٢) واخوان الصـــفاء من أشهر هذه الجماعات .

بل حجر على أهل الذمة أيضا ـــ ومعظمهم من العلماء الذين لهم فضل على النقل والترجمة ، وأخذ يحقرهم ، ويلزمهم بأمور رأوا فيها الاستخفاف بكرامتهم : كلبس الزنار مثلا . وغلا فى اضطهادهم ، حتى حرمهم العمل فى دواوين الدولة ، ومنع أبناءهم من التعلم فى مكاتب المسلمين (١) . ويقال انه أمر بهدم بيعهم ، وقيد حريتهم فى التدين .

وبالجملة ، عاد الصدر الرحب الذى وسع التراجمة والنقلة فى بدء الدولة ـــ بالأخص أيام المأمون ـــ ضيقا ، واستحالت البشاشة التى رأوها من الخلفاء عند مقدمهم ، عبوسة قاتمة ، وانقلب السهل الذى نزلوا به حزنا ، فلم يجدوا مناصا من الرحيل عن بغداد ، الى حيث يطيب لهم المقام .

وكان لهذا التحول أثره فى حركة الترجمة : فاليد العاملة فيها قد اعتراها الشلل والاضطراب ، وأخذت تلك النهضة منذ هذا الحين تميل نحو الذبول ، ثم الفناء .

والذى يلاحظه متتبع تاريخ حركة الترجمة ، من هـــذا العرض الموجز :

• أن ترجمة الفلسفة بمعناها الخاص لم تجد تشجيعا من الخلفاء سوى المنصور فى المنطق ، والمأمون فى بقية فروعها : من الهية وخلقية ونفسية ، ولم تجد تشجيعا من الأسر والأفراد سوى بنى شاكر .

• كما أن عهد ترجمتها كان قصيرا ، بالنسبة لعهود ترجمة العلوم الأخرى : كالطب ، والفلك ، والهندسة .. وأن الآراء التى ترجمت

---

(١) يقال : انه كتب منشورا بذلك الى عماله سنة ٢٣٥ هـ ، على يد كاتبه ، ابراهيم ابن العباس الصولى .

تكاد تكون قاصرة على ما كان للاغريق ، باللغة اليونانية أو السريانية ، وأن معظم الذين قاموا بها كانوا من السريان المسيحيين ، وأن كثيرا من هؤلاء كانوا أول الأمر من غير الفنيين وغير المجيدين للغة المنقول اليها ، وهى العربية [1] .

أشهر الكتب المترجمة :

• **كتب أفلاطون :**

« أما أفلاطون فان تصانيفه صعبة التركيب جدا ، لأنها جارية على سبيل المحاورة ، ينتقل فيها الحديث من موضوع الى موضوع آخر بحيث يتعسر حصرها تحت نوع من الأنواع . وانما اذا نظرنا الى ما هو القصد من تلك المحاورات فقد يمكن ترتيبها على أربعة أقسام :

• الأول : ما يختص بشروط العلم الصحيح وتميزه عن العلم المموه ، وتعلق علمنا بالمعانى وتعلق المعانى بعضها ببعض والارتقاء منها

---

(١) يشير اخوان الصفاء (فى آخر الرسالة الأولى من رسائلهم ص ٣٢ — ٣٣ ج ١ ، طبع مطبعة الآداب ، سنة ١٣٠٦ هـ) الى أن النقل غير الفنى أول الأمر كان من أسباب التحريف والغموض ، بقولهم : « ... وأما أولئك الحكماء والفلاسفة ، الذين كانوا قبل نزول القرآن والتوراة والانجيل ، فانهم لما بحثوا عن علم النفس بقرائح قلوبهم ، وبينوا حقيقة جوهرها ، دعاهم ذلك الى تصنيف الكتب الفلسفية التى تقدم ذكرها فى أول هذه الرسالة . ولكنهم لما طولوا الخطب فيها ، ونقلها من لغة الى لغة من لم يكن قد فهم معانيها ، ولا عرف أغراض مؤلفيها حرفها وغيرها ، حتى انغلق على الناظر فيها فهم معانيها ، وثقل على الباحثين أغراض مصنفيها . ونحن قد أخذنا لب معانيها وأقصى أغراضهم فيها ، وأوردناها بأوجز عبارة ، فى احدى وخمسين رسالة » .

واخوان الصفاء ، اذا يتعرضون للتحريف الناشىء عن سوء فهم النقلة للمنقول ، رموا من وراء ذلك فى الأغلب الى الدفاع عن الفلاسفة وعصمة الفلسفة ، حتى يستقيم لهم مبدؤهم : « اذا التقت الحكمة والشريعة فقد صلح الحال » .

الى الاله ، فهذا قسم يسوغ اطلاق اسم « الجدليات والالهيات » عليه . ومنه المحاورات الآتية : طاطيطوس ، قراطيلوس ، سوفسطس ، برمانيوس — فهذه المحاورات الأربع توجد أسماؤها فى « الفهرست » لابن النديم [1] ، وفى « تاريخ الحكماء » للقفطى [2] .

والمرجح أن العرب لم يعلموا من مصنفات هذا النوع الا « سوفسطس » . قال صاحب الفهرست : رأيت بخط يحيى بن عدى « سوفسطس » ترجمة اسحاق بتفسير الأمقيدورس . والأمقيدورس هذا هو ولا شك الفيلسوف الأفلاطونى المعروف بأولبيودورس ، عاش فى القرن السادس بعد الميلاد ، وله عدة تفاسير على عدة محاورات أفلاطونية معروفة .

• الثانى : ما يتعلق « بالطبيعيات » وهى « طيماوس » ، وهو الكتاب المعروف عند العرب بطيماوس الطبيعى الذى يصف فيه أفلاطون العالم الطبيعى . وقد ترجمه حنين [3] ، وكان موجودا باصلاح

---

(١) ص ٢٤٦ .

(٢) جـ ١ ص ٥٢ .

(٣) من أشهر المترجمين ، فى القرن الثالث ، وهو عربى نصرانى ، ولد سنة ١٩٤ هـ ، وتعلم اليونانية وآدابها ، وتعلم العربية على الخليل بن احمد ، وحذق السريانية والفارسية ، فأخذ صناعة الطب عن يوحنا بن ماسويه ، وخدم المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل . وقد تقلد ، فى عهد هذا الأخير ، رياسة الترجمة ، كما خدم أولاد موسى ابن شاكر . وقد أصلح نقل من تقدمه من المترجمين ، فى زمن المنصور والرشيد ، وربما اعاد النظر على نقل معاصريه ايضا .

وهو الذى اعتمد عليه المأمون فى ترجمة كتب أرسطو ، فأخذ نقلها ، حتى كانت محل اعجاب المأمون ورؤساء دولته ولذا اختصه بمنح كثيرة ، حتى يحكى عنه : انه كان يعطيه قيمة ما يترجمه ذهبا . وطريقته فى الترجمة كانت قائمة على السؤال والجواب كطريقة الاسكندريين ، من قبله » (الفهرست لابن النديم) .

يحيى بن عدى بشرح فلوطرخيس [1] . (وابن سينا فى رسالة النفس يظن أنه أخذ منه قوله فى الابصار والذوق) .

• الثالث : ما يتعلق بالأغلب بعلم النفس والأخـلاق . ومنها « فيدون » فى النفس وبقائها بعد الموت ، و « فيدروس » فى المحبة .

• الرابع : ما يتعلق بالسياسة . ومنها « السياسة المدنية » ترجمة حنين بن اسحاق ، وكتاب « النواميس » : ترجمة حنين ثم ترجمة يحيى بن عدى [2] . وابن سينا ربما اتصل بهذا الكتاب فى رسالته « اثبات النبوة » [3] .

• **كتب أرسطو :**

ما بلغ العـرب من مصنفاته ستة وثلاثون كتابا ، تنقسم أربعة أقسام :

— المنطقيات .

— ثم الطبيعيات ، ألحق بها ما يتعلق بعلم الناس .

— ثم الالهيات .

— ثم الخلقيات .

(١) ذكره الفهرست ص ٢٤٦ ، والقفطى ص ١٨ .

(٢) من مترجمى القرن الرابع . وهو يحيى بن عدى بن زكريا المنطقى ، يعقوبى المذهب . تعلم على متى بن يونس ، وانتهت اليه الرياسة (فى الترجمة) ، ومعرفة العلوم الحكمية ، فى وقته .

وكان جيد المعرفة بالنقل ، وقد نقل معظم كتب أرسطو المنطقية والالهية عن السريانية الى العربية ، ونقل كتب « النواميس » لافلاطون . وتوفى سنة ٣٦٢ هـ (الفهرست) .

(٣) من محاضرات « سانتللانا » .

والكتب النفسية لأرسطو عدها الفارابى من قسم الطبيعيات ، بينما جعلها اليعقوبى قسما مستقلا .

من كتب المنطق :

ــ كتاب « قاطيفورياس » أى المقولات ، قال عنه الفارابى : هو فى قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها . ترجمه ابن المقفع فى أيام المنصور ، ثم اسحق بن حنين ، ثم يحيى بن عدى بتفسير الاسكندر الافروديسى . وللفارابى كتاب شرح المقولات ، ولابن سينا رسالة فى أغراض المقولات .

ــ وكتاب « بارى أرميناس » : أى التفسير ، ويدعى أيضا « العبارة » . وصفه الفارابى بأنه : فى قوانين الألفاظ المركبة من معقولين مفردين ، والألفاظ الدالة عليها المركبة من لفظتين . ترجمه اسحق بن حنين الى العربية ، وفسره الفارابى ، واختصره حنين ابن اسحاق .

ــ كتاب « أنالوطيقا » : ومعناه تحليل القياس . قال الفارابى : فيه الأقاويل التى تتميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس . ترجمه ابن المقفع ، ويقال انه عرضه على حنين فأصلحه . وفسره الكندى ، وأبو بشر متى ، والفارابى . وللجرجانى تفسير عليه أيضا .

ــ « أنالوطيقا الثانى » ، ويدعى « أنولطيقا » : أى البرهان . قال الفارابى : فيه القوانين التى تمتحن بها الأقاويل البرهانية ، وقوانين الأمور التى تلتئم بها الفلسفة . ترجمه متى بن يونس (١) ، ومن السريانية اسحق بن حنين . وشرحه الكندى ، والفارابى .

---

(١) هو أبو بشر متى بن يونس ، انتهت اليه رياسة المنطقيين فى عهده . ونقل كثيرا من السريانى الى العربى ، ومعظم نقله لكتب أرسطو . وعلى ترجمته لكتبه المنطقية ، يعول الناس فى القراءة ــ (الفهرست) .

ـــ « طوبيقيا » ومعناه : المواضـــع الجدلية أو الجدل . قال الفارابى : فيه الأقاويل التى تمتحن بها الأقاويل وكيفية السؤال الجدلى والجواب الجدلى ، وبالجملة قوانين الأمور التى تلتئم بها صناعة الجدل . ترجمـــه يحيى بن عـــدى ، وأبو عثمان الدمشقى [1] من السريانية . وللفارابى مختصر (هذا الكتاب) ، وتفسير عليه أيضا .

ـــ « سوفسطيقا » وهى المغالطة ، وقد ترجمه العرب بالحكمة المموهة ، قال الفارابى : فيه قوانين الأشياء التى شأنها أن تغلط عن الحس ، وتحير . ترجمه اسحق بن حنين ، وللفارابى تفسير عليه .

وجملة هذه الكتب الستة : هى التى تعرف عند الاغريق باسم أرغانون ، ومعناه الآلة . لأنها الآلات الملازمة فى البحث ، المستعملة فى كل علم ، اذ تتناول القواعد العقلية التى لا يستقيم دونها عمـــل الفكر فى كل موضوع .

وقد ألحق بها العرب كتابين آخرين أدرجوهما فى الكتب المنطقية ، وهمـــا :

ـــ كتاب « ريطوريقا » ومعناه الخطـــابة ، قال الفارابى : فيه القوانين التى تمتحن بها الأقاويل الخطابية وأصناف الخطب وأقاويل الخطباء ، وهل هى على مذهب الخطابة أم لا ، وترجمه الى العربية أسحق بن حنين ، للفارابى شرح عليه ، ومقدمة له .

ـــ والثانى من الكتابين اللذين ألحقا بكتب أرسطو المنطقية :

---

(١) من مترجمى القرن الرابع ، وكان من المجيدين فى النقل فى زمن وزير المعتضد على بن عيسى سنة ٣٠٣ هـ . ونقل بعض كتب المنطق ، والهندسة ـــ (الفهرست) .

كتاب « بوطيقا » أى صنعة الشعر . قال الفارابى : فيه القوانين التى يشير اليها الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية . ترجمه اسحق ابن حنين .

وتوجد نسختان تامتان من ترجمة الكتب المنطقية لأرسطو : احداهما بمكتبة الأسكوريال بأسبانيا (عدد ٨٩١) ، والأخرى بباريس (عدد ٨٨٢) .

من كتب الطبيعة :

— كتاب « السماء والعالم » ، ترجمه ابن البطريق [١] وتوجد ترجمة له بمكتبة باريس غير حاملة اسم الناقل . والفارابى شرح هذا الكتاب ، كما شرحه أبو هاشم الجبائى المعتزلى الذى سماه « المتصفح » . ويقول القفطى عن هذا الشرح : « انه أبطل فيه قواعد أرسطاطاليس ، وأخذه بألفاظ زعزع به قواعده » . وكان يحيى بن عدى يقول : « ان الجبائى تخيل أنه فهم أرسطاطاليس ، ولم يكن عالما بالقواعد المنطقية ففسد الرد عليه » . ولابن الهيثم الرياضى رد على أبى هاشم فيما قاله ، وآخر على يحيى النحوى فيما انتقد عليه من كتاب « السماء » هذا .

— كتاب « الحيوان » : نقله ابن البطريق ، ونقل ابن أبى زرعة [٢] مختصرة لنيقولاوس الدمشقى [٣] .

---

(١) هو يوحنا البطريق ، من مترجمى القرن الثالث . وكان مولى للمأمون ، وأقامه امينا على ترجمة الكتب من كل علم من علوم الطب والفلسفة — (الفهرست) .

(٢) هو أبو عيسى بن اسحاق بن زرعة ، أحد المتقدمين فى علم المنطق ، وعلوم الفلسفة ، وأحد النقلة المجيدين . ومولده كان ببغداد سنة ٣٧٠ هـ . وكان نقله من السريانى الى العربى ، ومخصوصا بكتب أرسطو — (الفهرست) .

(٣) أحد المشائين المعروفين عند العرب . وكان معلما للفلسفة بروما قبل المسيح بثلاثين سنة تقريبا .

وكتاب الحيوان العربى يتناول ثلاثة كتب لأرسطو : طبائع الحيوان وهو المطابق لكتاب الحيوان اليونانى ، وأعضاء الحيوان ، وتوليد الحيوان . وتوجد نسخة من هذه الترجمة فى مكتبة لندن .

ــ كتاب « النفس » : ونقله الى العربية اسحق بن حنين . وقد ذكر اليعقوبى فى تاريخه : أن غرضه الابانة عن ماهية النفس وقوامها وفصولها ، وتفصيل الحس وتعديل أنواعه ، وفضائل النفس وعاداتها ، والأمور المحمودة منها ، والأمور المذمومة منها ، فالمحمودة : المنطق والعدل والحكمة .. ولابن باجه تعاليق عليه موجودة بمكتبة اكسفورد وبرلين . ولابن سينا رسالة فى النفس نشرت مرارا ، ولقسطا بن لوقا البعلبكى [1] رسالة فى الفرق بين الروح والنفس ــ نشرها الأب شيخو فى المشرق ، والأستاذ فايريانى فى روما ، وللامام فخر الدين بن الرازى كتاب فى النفس والروح ، وكلها مؤسسة على أفكار أرسطو وأفلاطون .

من كتب الأخلاق :

ــ كتاب « الأخلاق » : والذى يؤخذ من تعريف صاحب « كشف الظنون » لكتاب الأخلاق المترجم الى العربية أنه يشتمل على كتاب الأخلاق لنيقوماخوس ، وعلى مقالتين من الأخلاق الكبرى لأرسطو . وللفارابى كتاب « الأخلاق » شرح فيه كتاب أرسطو . وما ذكره ابن مسكويه فى كتابه المعروف بـ « الأخلاق » ، وابن سينا فى كتابه

(١) من مترجمى القرن الثالث . وكان فى زمن المقتدر والمقربين عنده ، وهو من نصارى الشام . رحل الى بلاد الروم فى طلب العلم ، ووفد الى بغداد للترجمة ، وكان عالما باللغات اليونانية والسريانية ، والعربية ، كما كان جيد الترجمة ، حسن العبارة ، سريع الخاطر . نقل كثيرا من كتب افلاطون وأرسطو ، وأصلح نقولا عدة ــ (الفهرست) .

المترجم بـ « أخلاق الشيخ الرئيس » مؤسس فى الأغلب على أفكار أرسطو ، وتقاسيمه لهذا العلم .

من كتب ما بعد الطبيعة :

— كتاب « ما بعد الطبيعة » : وترتيبه على ترتيب الحروف اليونانية ، وأوله الألف الصغرى ، والذى بلغ العرب منه احدى عشرة مقالة الى حرف اللام ، مع أن الأصل اليونانى احتوى على أربع عشرة مقالة . وللفارابى رسالة معروفة بـ « الابانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة »[1] . وتعليق على كتاب الحروف ، وكتاب فى العلم الالهى . وللرازى الطبيب كتب كثيرة تتعلق بكتاب ما بعد الطبيعة .

• ما بلغ العرب من مصنفات ما قبل الأفلاطونية الحديثة ، فى العصر الهلينى الرومانى :

— كتاب « الأرتماطيقى » : لنيقوماخوس الجهرسى ، الذى عاش فى منتصف القرن الثانى للمسيح ، وكان يميل الى مذهب قدماء الفيثاغوريين . ويقول المسعودى فى كتابه « التنبيه والاشارات » : « وقد صنف على مذهب الفيثاغوريين والانتصار لهم كتب كثيرة . وآخر من صنف فى ذلك أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ، صنف كتابا فى ثلاث مقالات ، وذلك بعد سنة ٣١٠ هـ » . ويذكر القفطى أن انتصار أبى بكر للفلسفة الطبيعية القديمة « كان لشدة انحرافه عن أرسطوطاليس ، لرأى ضيق كان يراه » .

---

(١) مطبوع ضمن مجموعة فى مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .

ويرى سانتللانا : أن ترجمة كتاب نيقوماخوس الســابق كان من آثاره امتزاج مذهب الفيثاغوريين بالمذاهب البابلية القديمة بين صابئة العراق ـــ وهم الحرانيون ، وبالكلام الاسلامى فى القرن الرابع الهجرى ، كما يشعر بذلك مذهب أبى زكريا الرازى وآراء اخوان الصفا قبله .

ـــ « يوبمندرس » : ومعناه الراعى . وهو مؤلف امتزج فيه المذهب الأفلاطونى باعتقادات المصريين القديمة ، وينسب الى هرمس مثلث الحكمة [1] . وهو عبارة عن محاورة بين العقل الالهى وتلميذه هرمس ، فى مسائل تتعلق بذات الاله ، ومنشأ العالم ، وفيض الاشراق الالهى على الانسان .

ولما فتح العرب مصر انتقلت اليهم أحاديث اليونان عن هرمس وحكمته ، وامتزجت باعتقادات اسرائيلية واسلامية مما كان شائعا فى البــلاد المشرقية . وأصبح هرمس هذا فى زعمهم يلقب بهرمس الهرامسة ـــ بعد أن أضيف اليه هرمسان آخران ـــ وحدد وقته فيما قبل الطوفان ، وجعل علما على ادريس النبى .

وذكر بعض المؤرخين عن كتاب هرمس : « أنه تضمن محاورات بينه وبين تلميذه « طاط » ، وأنه كان على غير نظام وأنه موجود على عهده فى ترجمة سريانية » .

---

(١) يروى سانتللانا أنه اسم يونانى لاله الخطباء والعلماء . وعنــــدما استوطن اليونان مصر على عهد البطالســـة واختلطوا بأهلها ، أطلقوا على اله القمر عندهم وهو طاط أو طوت (توت) لقب هرمس ، اذ ظنوا أن لا فرق بينهما من حيث أن كلا منهما ينسب اليه النظام فى العالم . ولقبوا هرمس بمثلث الحكمة ، ذلك اللقب الذى كان لطاط عند قدماء المصريين .

ولا يبعد أن يكون ابن سينا أخذ منه ماقاله فى رسـالته الموسومة بـ « حى بن يقظان » . ومعلوم أن الحى بن يقظان هو لغز سمى به « العقل الفعال » أو « العقل الالهى » ، وشخصه عرف بشيخ جميل الوجه ، مهيب المنظر ، ظهر للتلميذ وشرح له أسرار الطبيعة ، وتركيب العـالم الطبيعى . وهذا بعينه ما يوجـد فى كتاب « يوبمندرس » الموجود . فان « يوبمندرس » ــ ومعناه الراعى ــ هو اسم العقـل الالهى تشخص بصورة شيخ بهى المنظر ، كثير الأبهة ، فشرح لتلميذه هرمس (طاط) صورة العالم الطبيعى ، وكيفية حدوثه . فمثل هذا الاتفاق لا يكون صدفة ، بل الأرجح أن ابن سينا بلغه خبر الكتاب واطلع على الكتاب نفسه ، وأن الفلسفة التى سماها بفلسفة الاشراق ولم يبح بها الا للبعض من أتباعه ليست الا هذه الفلسفة المصرية العتيقة الممزوجة بأصول أفلاطونية [1] .

ما بلغ العرب من مصنفات الأفلاطونية الحديثة :

ــ « التاسوعات » لأفلوطين المصرى : هو عبارة عن مجموعة رسائله التى رتبها بعد وفاة تلميذه فورفوريوس ، وجعلها ستة كتب كل كتاب منها تسع مقالات . وكتاب « أثولوجيا » و الربوبية : هو منتخب من تاسوعات أفلوطين هذا ، ونسبه جامعه الى أرسطو ، ووصفه باللغة السريانية . وناقله العربى ــ كما يقول سانتللانا ــ تصرّف فيما نقله بالتغيير أو الزيادة ، ولم يفهم كثيرا من الباقى .

ــ « ايساغوجى » لفروفوريوس الصورى : ومعنى ايساغوجى المدخل ، ترجمه ابن المقفع ، ويعد مدخلا لكتب أرسطو المنطقية . وهو

---

(١) من تلخيص واستنتاج « سانتللانا » .

يشتمل على بحث الكليات الخمس ، التى تسمى فى اصطلاح المنطقيين بالأصوات الخمسة أيضا .

— « فى قدم العالم » لبرقلس : وقد بلغ العرب عن طريق الكتاب الذى ألفه يحيى النحوى فى الرد عليه . وفى كتاب « الملل والنحل » للشهرستانى تلخيص لآراء برقلس .

— كتاب « مبادىء الالهيات » لبرقلس أيضا . ويظن « ساتتللانا » أنه كتاب « الخير المحض » المنسوب الى أرسطوطاليس ، والذى ذكره ابن أبى أصيبعة [1] فى جملة تصانيف أرسطو . وقد نشر تلخيصه بردن هافر فى سنة ١٨٨٢ م . ويقول عنه انه واحد وثلاثون بابا على غير ترتيب [2]

---

(١) فى طبقات الأطباء ص ٦٩ ج ١ .

(٢) يقتطف منه « سانتللانا » بعض آرائه ، نذكر منها ما يلى لصلته الوثيقة بتوضيح آراء برقلس السابقة (فى هذا الكتاب) .

فى الأول :

• هو فوق العقل والوجود :

« والعقل » — المرتبة الأولى من مراتب فيض الأول — يحيط بالاكوان الطبيعية ، وما فوق الطبيعة ، أعنى النفس ... وذلك أن الطبيعة تحيط بالكون ، والنفس تحيط بالطبيعة ، والعقل يحيط بالنفس . فالعقل اذن يحيط بالأشياء كلها . وانما صار العقل كذلك من أجل العلة الأولى التى تعلو الأشياء كلها ، لأنها علة العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء .

والعلة الأولى ليست بعقل ولا نفس ولا طبيعة ، بل هى فوق العقل والنفس والطبيعة ، لأنها مبدعة لجميع الأشياء ، لأنها مبدعة العقل بلا توسط ، ومبدعة النفس والطبيعة وسائر الأشياء بتوسط العقل » (ص ٧٦ من كتاب « الخير المحض » طبع فريرف) .

• ولا يوصف :

« ان العلة الأولى أعلى من الصفة . وانما عجزت الألسن عن صفتها من أجل وصف =

ـــ كتاب « الرد على برقلس » : ويعرف بكتاب نقض الثمانى عشرة مسألة « لديادوخس » ، وهو لقب برقلس . وهو كتاب مشهور بين العرب أورده البيرونى غير مرة فى « تاريخ الهنـــد » . ويحكى

= انيتها لأنها فوق كل علة واحدة . وانما وصفت بالعلل الثوانى التى استنارت من نور العلة الأولى . وذلك أن العلة التى تنير أولا تنير معلولها ، وهى لا تستنير من نور آخر لأنها النور المحض الذى ليس فوقه نور . فمن ذلك صار الأول وحده يفوت الصفة . وانما كان كذلك لأنه ليس فوقه علة يعرف بها وكل شىء انما يعرف ويوصف من تلقاء علته . فاذا كان الشىء علة فقط وليس بمعلول لم يعلم بعلة أولى ولا يوجد (بعلة كذلك) ، لأنه أعلى من الصفة .

وليس يبلغه النطق : وذلك أن الصفة انما تكون بالمنطق ، والمنطق بالعقل ، والعقل بالفكر ، والفكر بالوهم ، والوهم بالحواس . والعلة الأولى فوق الأشياء كلها لأنها علة لها فلذلك صارت لا تقع تحت الحس والوهم والفكر والعقل والمنطق ، فليست اذن بموصوفة ... وانما يستدل عليها من العلة الثانية ، وهى العقل . وانما تسمى باسم معلولها الأول بنوع أرفع وأفضل .

• وفوق كل اسم يسمى به :

« العلة الأولى فوق كل اسم يسمى به ، وذلك أنه لا يليق بها النقصان ولا التمام وحده ، لأن الناقص غير تام ولا يقدر أن يفعل فعلا تاما اذا كان ناقصا ، والتام عندنا وان كان مكتفيا بنفسه فانه لا يقدر على ابداع شىء آخر ولا أن يفيض عن نفسه شيئا البتة . فان كان هكذا عندنا فقلنا : ان العلة الأولى ليست ناقصة ولا تامة فقط ؛ بل هى فوق التمام ، لأنها مبدعة الأشياء ومفيضة الخيرات كلها افاضة تامة ، لأنها خير لا نهاية له ولا أبعاد . فالخير الأول اذن يملك العوالم كلها خيرات ، الا أن كل عالم انما يقبل من ذلك الخير على قدر قوته . فقد بان ووضح أن العلة الأولى فوق كل اسم يسمى به وأعلى منه وأرفع ... » (الخير المحض ص ٩٩) .

• وفى العقل (هو الانية الأولى والوجود الأول) :

« كل عقل فانه يعقل ذاته ، وذلك أنه عاقل ومعقول معا . فاذا كان العقل عاقلا ومعقولا فلا محاله أن يرى ذاته ، فاذا رأى ذاته علم أنه عقل يعقل ذاته . فاذا علم ذاته علم سائر الأشياء التى تحته لأنها منه ، الا أنها فيه بنوع عقلى . فالعقل والأشياء المعقولة واحد . وذلك أنه ان كان جميع الأشياء المعقولة فى العقل ، والعقل يعلم ذاته ، فلا محالة أنه اذا علم ذاته علم سائر الأشياء ، واذا علم سائر الأشياء علم ذاته ، واذا علم الأشياء فانما يعلمها لأنها معقولة . فالعقل اذن يعلم ذاته ، ويعلم الأشياء المعقولة معا » . (الباب الثانى عشر من « الخير المحض » ص ٨٣ ـــ ٨٤) .

« العقل هو أول عالم كان ، وهو المفيض العلم على سائر العوالم » (ص ٦٢ من « الخير المحض ») .

« ساتنللانا » عن موسى بن ميمون فى كتابه « دلالة الحائرين » أن هذا الكتاب أثر علـى متكلمى المسلمين من معتزلة وأشاعرة ، فيقـول ابن ميمون : « اعلم أن ما قاله المسلمون فى تلك المعانى ، المعتزلة منهم والأشاعرة ، هى كلها آراء مبنية على مقدمات . تلك المقدسات مأخوذة من كتب اليونانيين والسريانيين الذين راموا مخالفة الفلاسفة ودحض أقاويلهم ـــ يعنى بذلك يحيى النحوى ويحيى بن عدى » .

والترجمة من الثقافة اليونانية ، بلغتها الأولى أو السريانية الى اللغة العربية لم تكن قاصرة على هذه الكتب ولا على كتب هؤلاء الفلاسفة ، بل نقلت كتب كثيرة غيرها . ولكن ، لأن ناقليها لم يعرفوا على التعيين ، آثرنا الاكتفاء بهذا القدر . وفى « الفهرست » لابن النديم ، « وكشف الظنون » ، « واخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطى ، « والتنبيه والاشارات » للمسعودى ، « وطبقات الأطباء » لابن أبى أصيبعة ، وتاريخ اليعقوبى غنية لمستزيد .

* * *

• وربما يظن أن ما فى الكتب الفلسفية ، لأنها توصف بأنها كتب فلسفية ، متمحض للبحث فى « الوجود » ومشكلة ما بعد الطبيعة ، أو فى النفس ، أو فى كيفية الاستدلال واقامة الحجة ـــ أى متمحض لبحث ما يطلق عليه اسم الفلسفة بالمعنى الخاص . لكن قد نرى فيها موضوعات أخرى تتعلق بالطب أو الهندسة أو الحساب أو الموسيقى مثلا . اذ الجمع بين هذه وتلك فى مؤلف واحد كان نمط التأليف الفلسفى لدى القدامى ، وبقى كذلك تقليدا لدى متفلسفى القرون الوسطى . ورسائل « اخوان الصفاء » من بين مؤلفات الفلاســفة

الاسلاميين مثل واضح لمثل هذا الجمع بين الموضوعات المختلفة ، تحت ما يسمى فلسفة . وليس فحسب ، كانت تذكر هذه الموضوعات مع بعضها فى مؤلف واحد ، لأن ذلك كان عادة القدامى فى التأليف ، وتقليدا لدى متفلسفى القرون الوسطى . بل كل هذه الموضوعات ذات صلة وثيقة بعضها ببعض فى نظر هؤلاء وأولئكم : بعضها مقدمة لأخرى ، والبعض غاية لما هو له مقدمة [1] .

فالرياضة على الاطلاق ، كانت مقدمة للميتافيزيقا . ولهذا يؤثر عن القدامى ـــ بالأخص عن أفلاطون ـــ مثل هذه العبارة : « لا سبيل الى دراسة الميتافيزيقا لمن لم يتعلم الرياضة » وتحكى أيضا بلفظ آخر : « لا سبيل لدراسة الفلسفة لمن لم يتعلم الرياضة » . والفلسفة عندئذ هى الميتافيزيقا ، لأن هذه تفهم عند اطلاق كلمة فلسفة فى تعاريف القدامى .

---

(١) يشرح هذه الصلة اخوان الصفاء فى رسائلهم (ج ١ ص ١ ، ٢ طبع المطبعة العربية بمصر سنة ١٩٢٨) ونقتطف من ذلك ما يلى : « واعلم يا أخى ــ ايدك الله واياناا بروح منه ــ أن غرض الحكماء والفلاسفة العلماء والفضلاء ، من النظر فى العلوم الرياضيات هو تخريج أولادهم وتلامذتهم الى النظر فى العلوم الطبيعيات ... والغرض والمراد من العلوم الطبيعيات هو النظر والسلوك الى العلوم الالهيات والصعود اليها ... فالغرض من الحساب رياضة أنفس المتعلمين للفلسفة ، والناظرين فى حقائق الأشياء ، والباحثين عن علل الموجودات ... والغرض من الهندسة التهدى للنفوس من المحسوسات الى المعقولات ، وكيفية رؤية النفس الصورية المجردة عن الهيولى ... والغرض من علم النجوم تشويق النفوس الصافية الى الصعود الى عالمها : عالم الأفلاك واطباق السموات ... والغرض من عالم الموسيقى ــ لأن فيه بيان أن لحركات الأفلاك لدورانها واحتكاك بعضها ببعض نغمات وألحانا لذيذة كنغمات أوتار العيدان والمزامير ــ تشويق النفس الناطقة الانسانية الملكية الى الصعود الى هناك ، بعد مفارقتها الأجساد ، التى تسمى الموت ... الخ » .

والمطلع على كتاب « الفهرست » لابن النديم ، يعلم أن جل الكتب الفلسفية المترجمة قد ضاع . وأهم ما بقى من ذلك التراث كنصوص أصلية :

ـــ كتاب المجسطى لبطليموس ، ترجمة الحجاج بن يوسف بن مطر الكوفى .

ـــ وكتاب القواميس ، ترجمة حنين بن اسحق .

ـــ وكتاب الخطابة فى منطق أرسطو ، ترجمة اسحق بن حنين .

وهذه البقية الباقية ، مبعثرة فى مكتبات : لندن وبرلين واسبانيا ، وغيرها من مكتبات أوروبا ، والمكاتب الخاصة للعلماء المستشرقين .

• وربما يظن أيضا أن الكتاب الذى يوصف بأنه نقل الى اللغة العربية ، قد نقلت كل موضوعاته اليها . ولكن يصح أن يكون الذى نقل منه موضوع واحد ، أو عدة موضوعات ، ومع ذلك نراه يذكر فى عداد الكتب المنقولة ، لدى المتحدثين عن حركة النقل والترجمة ، من المؤرخين العرب .

• كما قد يظن ، كذلك ، أن الكتاب بنسبته فى النقل الى فيلسوف بعينه يعبر كل مافيه عن رأى هذا الفيلسوف . ولكن قد يتضمن ، فى الواقع ـــ مع رأى الفيلسوف المنسوب اليه الكتاب ـــ شروحا وتعليقات على هامش هذا الرأى ، من التابعين لمدرسته . وهذه الظاهرة : وهى ظاهرة الشرح والتعليق كانت مسيطرة كما رأينا على العصر الهليني الرومانى ، الذى يعتبر نفسه طور الشرح والتعليق فى التفلسف الاغريقى ، كما يعتبر العهد قبله ـــ الذى انتهى بموت أرسطو ـــ طور الابتكار فيه . وكثير من كتب الفلسفة الاغريقية

كما علمنا أيضا ، جاء الى المسلمين عن طريق رجال العصر الهليني الرومانى . ومعنى ذلك أن الكتب التى نقلت الى العربية ، ليس كل ما فيها من الآراء خالصا لمن نسبت اليهم من الفلاسفة .

الكتب المزيفة :

وبجوار هذه الملاحظات على الكتب المنقولة ، نرى ملاحظة أخرى تثير اهتمام الباحثين ، وهى نسبة بعض الكتب المنقولة الى غير مؤلفيها. فنرى مثلا ، كتبا نقلت الى اللغة العربية باسم افلاطون وهى ليست له، وأخرى نقلت باسم أرسطو وهى ليست له ، وثالثة نقلت باسم سقراط وهى ليست له ، وهكذا ... وهذه الملاحظة ربما تضطرنا الى ذكر المقياس الذى تحتكم اليه فى معرفة الصحيح والزائف فى نسبة الكتب لغير أصحابها ، كما تضطرنا الى ذكر شواهد وأمثلة من النصوص الفلسفية لتطبيق هذا المقياس . وأخيرا تحملنا على ذكر الأسباب التى يظن أنها دفعت الى التزييف فى نسبة الكتب والمؤلفات الفلسفية ، على وجه خاص .

مقياس معرفة الصحيح والزائف :

أما مقياس معرفة الزيف فى نسبة الكتب لغير أصحابها ، فيتوقف على :

معرفة الاتجاه العام فى التفكير لمن ينسب اليه الكتاب : من جهة موضوع الكتاب ، وما يهدف اليه من جهة أخرى .

فاذا عرف مثلا أن اتجاه أرسطو فى تفلسفه : الميل الى الطبيعة ، واعتبار واقع الحياة ، أكثر من التعلق بسماء المتصوفة ، كانت نسبة

كتاب اليه يعالج النفس الانسانية بالحديث عن حنينها الى مقرها الأول وهو عالم ما بعد الطبيعة ، وعن سعادتها التامة بفنائها فى الذات المقدسة واتحادها معها ، نسبة غير يقينية . اذ الاتجاه الطبيعى فى التفلسف يقوّم المنطق ، والتجارب كما يقوّم الحياة الواقعة نفسها . واذا قوّم الحياة الواقعة فلا يرى سابقية للنفوس على هذه الحياة ، كما لا يرى سعادة تامة لها فى غيرها . بل الحياة الواقعة نفسها هى موطن السعادة للنفوس ، ولا معنى حينئذ لأن تحن الى شىء آخر وراءها . بينما اتجاه المتصوفة ينكر ، أويزدرى ، الحياة القائمة لأنه يراها مصدر الشرور للانسان ، ولذا يطلب الفرار منها والخلاص من شرورها الى عالم آخر وراءها ، قد كانت — النفوس — فيه قبل أن تنحدر منه الى هذا العالم ممتعة وفى غاية من السعادة . وهى من غير شك تحن طول اقامتها فى الدنيا أو الحياة الفانية كما تسميها ، وتشتاق الى العودة الى مكانها الأول فى الحياة الباقية . وهذا اتجاه — كما نرى — على النقيض من الاتجاه الطبيعى .

وبناء على هـذا المقياس : وهو معرفة الاتجاه الفكرى العام للمؤلف وموضوع الكتاب المنسوب اليه وهدفه ، اذا رأينا أرسطو يتحدث فى كتاب « التفاحة » عن النفس ، فيذكر : أن « لذتها ليست فى الأكل والشرب والمتع الحسية ، وانما فى العلم ، لأن متعة الحواس لهب لايولد الحرارة الا لوقت قصير . أما الضياء الخالص المستمر ، فهو النفس المفكرة التى تشتاق الى الخلاص من عالم المحسوسات » — اذا رأيناه يتحدث عن النفس بمثل هذا الحديث ، الذى يقوم على عدم الاعتراف بالحياة الواقعة ومتعها ، وعلى جعل هدف النفس فيها

وراء هذه الحياة ، حكمنا على أنه ليس أرسطو الاغريقى ، صاحب الاتجاه الواقعى المنطقى التجربى ، أو بعبارة أوضح ، حكمنا على أن كتاب « التفاحة » مزيف فى نسبته لأرسطو ، المعلم الأول .

كذلك اذا رأيناه فى كتاب « اللاهوت » أو أثولوجيا [1] يذكر : أن الحقيقة العليا أو الوجود الأول لا سبيل الى معرفته عن طريق الفكر ، بل عن طريق الالهام أو البصيرة وحده . ثم يتحدث عن لحظة اللقيا والوصول الى الملكوت الأعلى بقوله : « قد وُجدت كثيرا مع نفسي وحدها ، ودخلت — بعد أن خلعت جسمي — فى ذاتى ، متخلصا من كل الظواهر الخارجية ، عائدا الى الباطن . وقد كنت اذ ذاك علما خالصا ، لافرق بين العارف والمعروف . كم تعجبت أن رأيت الجمال ، والتلألؤ فى ذاتى ، وأدركت أنى جزء من العالم الالهى الرفيع . وفى هذا اليقين الذاتى ، رفعت نفسى فوق عالم المحسوسات ، بل فوق عالم الكواكب ، الى الحال الالهى التى نظرت فيها من هناك الى الضوء الجميل ، مأخوذا بحيث لم يقدر اللسان على الكلام ، ولا الأذن على السماع » [2] .. اذا رأينا أرسطو يذكر فى « اللاهوت » ، عن « حال الوصول » ويتحدث عن طريق المعرفة ، وعن حياة أخرى ،

---

(١) هو أول كتاب نقل الى العربية ، وهو قول على الربوبية تفسير فورفوريوس الصورى ، ونقله عبد المسيح بن عبد الله ناعم الحمصى ، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله يعقوب بن اسحاق الكندى . وحينئذ يكون تاريخ نقله بين ٢٢٥ ، ٣٢٥ هـ . وهو ليس من مصنفات أرسطوطاليس وكثيرا ما يخالف رأيه ، انما هو جملة منتخبات من الكتاب الرابع والخامس والسادس من الهيات أفلوطين ، أصله بالسريانية .

(٢) مأخوذة من الكتاب الرابع من الهيات أفلوطين .

بما يشبه هذا الحديث فى البعد عن الاتجاه الواقعى ، حكمنا أيضا بأن المتحدث ليس هو أرسطو المعروف ، وأن كتاب « اللاهوت » الذى ينسب اليه لمتصوف دينى ، وليس لفيلسوف منطقى واقعى تجريبى كأرسطو .

وكذلك اذا عرفنا أن عمران بن حصين يروى عن رسول الله صاحب الدعوة عليه السلام أنه قال : « دخلت على النبى صلى الله عليه وسلم ، وعقلت ناقتى بالباب ؛ فأتاه ناس من بنى تميم ، فقال : اقبلوا البشرى يا بنى تميم ! قالوا : قد بشرتنا فأعطنا مرتين . ثم دخل عليه ناس من اليمن ؛ فقال : اقبلوا البشرى يا أهل اليمن اذ لم يقبلها بنو تميم ، قالوا : قد قبلنا يا رسول الله ، قالوا : جئنا لنسألك عن هذا الأمر . قال : كان الله ، ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء [1] ، وكتب فى الذكر كل شيء ، وخلق السموات والأرض . فنادى منـاد :

---

(١) يقول ابن حجر العسقلانى (فى كتابه فتح البارى جـ ٦ ص ٢٢١) فى شرح هذه الجملة : « قال الطيبى : هو فصل مستقل لأن القديم من لم يسبقه شيء ، ولم يعارضه فى الأولية ، لكن أشار بقوله : وكان عرشه على الماء الى أن الماء والعرش كانا مبدأ هذا العالم ، لكونهما خلقا قبل السموات والأرض ، ولم يكن تحت العرش اذ ذاك الا الماء . ومحصل الحديث أن مطلق قوله : وكان عرشه على الماء ، مقيد بقوله : ولم يكن شيء غيره . والمراد بـ « كان » فى الأول : الأزلية ، وفى الثانى : الحدوث بعد العدم . وقد روى أحمد ، والترمذى ، وصححه من حـديث أبى رزين العقيلى ، مرفوعا : أن الماء خلق قبل العرش . وروى السدى فى تفسيره بأسانيد متعددة : أن الله لم يخلق شيئا مما خلق ، قبل الماء . وأما ما رواه أحمد ، والترمذى ، وصححه من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا : أول ما خلق الله القلم : اكتب ، فجرى بما هـو كائن الى يوم القيامة . فيجمع بينه وبين ما قبله : بأن أولية القلم بالنسبة الى ما عدا الماء والعرش ، أو بالنسبة الى ما منه صدر من الكتابة ، أى أنه قيل له اكتب أول خلق » .

ونتيجة هذا الشرح ، أن الرسول عليه السلام يخبر عن أن الماء هو : أول مخلوق .

ذهبت ناقتك يا ابن الحصين ! فانطلقت ، فاذا هى يقطع دونها السراب ، فوالله لوددت أنى كنت تركتها » ـــ اذا عرفنا عنه مثل هذه الرواية عن طريق اليقين ، تشككنا فى أن ينسب اليه حديث : « أول ما خلق الله « العقل » ، فقال له : أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال الله عز وجل : وعزتى وجلالى ، ما خلقت خلقا أكرم علىَّ منك ، بك آخذ وبك أعطى ، وبك أثيب ، وبك أعاقب » [1] .

وهكذا الشأن فى تحقيق نسبة أى قول الى قائله ، أو مؤلَّف الى مؤلِّفه ، لابد فى الحكم على صحة النسبة من وجود توافق واضح بين المقول وما عرف عن القائل ، وبين المؤلَّف وما اشتهر به المؤلِّف . والبحث الحديث لم يرث عن الأقدمين قوة تصديقهم بما يقال منسوبا لقائل معين ، ولا بمسموع يروى عن أحد بعينه لمجرد الحكاية أو الرواية ، بل يتأكد أولا من صحة النسبة ثم يناقش المقول أو المسموع ، فى ضوء ما عُرف به القائل ومن تنسب اليه رواية المسموع . والأجدر أن تضاف هذه الطريقة الى المنهج الفطرى فى البحث ، قبل أن تضاف الى المحدثين من الباحثين . فالقرآن الكريم رسم هذا المنهج بقوله : « ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » ـــ أصحيح فى نسبته الى من يروى عنه ، أم لا ؟

أسباب التزييف :

أما الأسباب التى تحمل على التزييف فى نسبة المؤلف الى غير صاحبه ، والقول الى غير قائله ، فأهمها :

---

(1) وسبب التشكك : أن الحديث الثانى يخبر بأن « العقل » أول مخلوق ، بينما الحديث الأول وهو صحيح النسبة يفيد أن الماء هو أول المخلوقات . كما أن الوظيفة التى أعطاها حديث العقل له تشبه الوظيفة التى أسندت اليه عند أفلوطين وبرقلس ، كما تقدم فى هامش ص ٢٥١ على الأخص .

• <u>ترويج موضوع الكتاب ، أو القول الذى يروى</u> : فالأحاديث الموضوعة ـــ وقد وضعها بعض الفرق الاسلامية ، أو بعض اليهود ، أو بعض المسيحيين ـــ تنسب الى الرسول عليه الصلاة والسلام ، قصد ترويجها بين المسلمين . فما لم تنسب الى الرسول ماتت فى مهدها . والغاية الخاصة لبعض الفرق ، أو لبعض اليهود ، أو المسيحيين ، من ترويج مثل هذه الأحاديث الموضوعة ـــ بنسبتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم ـــ تأييد ما لهم من رأى فى العقيدة ، لا تساعدهم عليه مساعدة واضحة نصوص القرآن أو نصوص الأحاديث الصحيحة . وصنيع الشيعة ـــ وبالأخص الاسماعيلية من فرقها ، واخوان الصفاء ، والمتصوفة ، فى رواية الأحاديث ، أمثلة واضحة فى وضع الروايات .

وبعض الكتب الفلسفية ، التى نحن بصددها ، نسبت الى غير أصحابها قصد الترويج أيضا : فمنذ اختلاط الفلسفة بالدين السماوى ، فى العصر الهلينى الرومانى ، ورجال الدين من يهود ومسيحيين يضعون الكتب فى مسائل على الأخص من اليهودية أو المسيحية ، ويصبغونها بصبغة فلسفية اغريقية ، ثم ينسبونها الى أفلاطون أو أرسطو بغية ترويجها بين المثقفين الخواص . وغايتهم الأولى من وراء ترويجها تأييد الآراء الدينية الموسوية أو المسيحية ، لأن نسبة مثل هذه الكتب الى أفلاطون أو أرسطو ـــ وهما زعيما الحكمة الاغريقية ـــ تأييد لها من الفلسفة ، بجوار تأييدها من الوحى . وقد كان التزييف فى النسبة أحد طريقين لترويج الآراء الدينية ، بعد اتصال الفلسفة بالدين والطريق الثانى : كان شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية ، أو تأويل العبارات الدينية بما يلائم أقوال الحكماء . وكانت الحقائق الدينية التى

تشرح بالآراء الفلسفية هى غالبا أقوال الدين فى الخلق والطبيعة . وكانت العبارات الدينية التى تؤول بما يلائم أقوال الحكماء عبارات الدين فيما بعد الطبيعة غالبا . فما فى الفلسفة كان يرد الى الدين ، وما فى الدين يمكن أن يرد الى الفلسفة ، على حسب الموفّق : ان كان متحيزا الى الدين ، مال الى رد ما فى الفلسفة اليه ، وان كان ممتلئا يحب الفلسفة ، رغب فى رد ما فى الدين اليها .

فأرستوبولوس Aristobulos [1] ، وهو من المشائين ، حاول التوفيق Synkretismus بين ما لليهود والاغريق ، ويعتبر معبّد الطرق لفيلون بعده . ولكن غلبت عليه العزة الوطنية اليهودية فى توفيقه ، فكان نمطه فى التوفيق : اما التزييف فى النسبة الى الاغريق : أو رد فلسفة الاغريق الى التعاليم الموسوية بمحاولة استنباط آراء الفلاسفة ، وحتى آراء الشعراء اليونانيين ، من التوراة . وهكذا — بناء على نمطه فى التوفيق — يجب أن يكون فيثاغورس ، وسقراط ، وأفلاطون ، قد أخذوا جميعا من التعاليم الموسوية .

وربما كان « أرستوبولوس » هو أول من وفق بين دين سماوى وبين الفلسفة الاغريقية ، وربما كان أيضا أول من زيف فى نسبة الكتب الفلسفية ، وربما كان أخيرا ،أول من رد التعاليم الفلسفية الى مصدر دينى سماوى .

وكان لعمل أرستوبولوس [2] فى تأييد ادعاء أخذ الفلسفة الاغريقية

---

(١) كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ uebelweg ص ٥٧٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٧١ جـ ١ .

من التوراة أثر بقى متداولا عدة قرون ، هذا الأثر هو : منح الفلسفة الاغريقية شيئا من القداسة والعصمة : فالعلماء المسيحيون ، بعد اليهود ، حاولوا — لاعجابهم — بالحكمة الاغريقية ، وبنظرتها التى تنطوى على تأمل ورزانة فى التفكير — وضعها مع الأصل الالهى لتعاليم الكتاب المقدس ، فى صف واحد .

وبناء على وضع العلماء المسيحيين الفلسفة الاغريقية هذا الوضع ، كان توفيقهم بينها وبين المسيحية ، فى دائرة واسعة . ولكن ليس برد الفلسفة الى المسيحية فحسب ، بل كذلك برد المسيحية الى الفلسفة . وربما لوضع المسيحيين على هذا النحو للفلسفة الاغريقية كان نشاطهم أيضا كثيرا فى تزييف نسبة الكتب الفلسفية واسنادها الى غير أصحابها . وكتاب « التفاحة » وكتاب « لاهوت » أرسطو اللذان أشرنا اليهما فيما مضى ، من أمثلة النشاط المسيحى فى تزييف نسبة هذه الكتب . وأفلاطون ، فى نظر يحيى النحوى ، كان يستمد تعاليمه من الكتب المقدسة [1] .

واذا كان عمل أرستوبولوس اليهودى أثر فى المسيحيين ، وساعد بيئتهم على خلق مدرسة الاسكندرية الفلسفية ، التى عرفت بطابع التوفيق بين المسيحية والفلسفة الاغريقية ، كما أوجد من بين رجال هذه المدرسة طابع يحيى النحوى الذى يرد تعاليم الفلسفة الاغريقية الى المسيحية ، فعمل المسيحيين — وعمل يحيى النحوى بالذات — ربما كان ذا أثر قوى فى توجيه المسلمين الى التوفيق بين الاسلام والفلسفة الاغريقية . حتى كان تفلسفهم عبارة عن هذا التوفيق ،

---

(١) ص ١٩٦ هذا الكتاب (الجانب الالهى من التفكير الاسلامى) .

وذا أثر قوى أيضا فى وضع بعض المسلمين ـــ كاخوان الصفا وغيرهم من أمثال محمد بن طاهر بهرام المنطقى السجستانى ـــ الفلسفة الاغريقية مع الاسلام فى صف واحد (١) . وأيضا ذا أثر فى أن يدعى الغزالى ، والشهرستانى ، وأمثالهما (٢) ، مثـــل ما ادعى يحيى النحـــوى ،

---

(١) لاخوان الصفاء (جـ ٤ ص ٨٥ ـ ٨٦ من رسائلهم طبع مطبعة الآداب سنة ١٣٠٦ هـ) نداء موجه الى الأخ البار الرحيم ، كما هى عادتهم فى توجيه تعاليمهم ، يشرح طريق النجاة من ظلمة هذه الحياة ، جاء فيه :

« ... أو هل لك أن تدخل الى هيكل عاديمون ، حتى ترى الأفلاك التى يحكيها افلاطون ، وانما هى أفلاك روحانية لا ما يشير اليها المنجمون ؟ وذلك أن علم الله تعالى محيط بما يحوى العقل من المعقولات ، والعقل محيط بما تحوى النفس من الصور ، والنفس محيطة بما تحوى الطبيعة من الكائنات ، والطبيعة محيطة بما تحوى الهيولى من المصنوعات ، فاذا هى أفلاك روحانية محيطات بعضها لبعض .

أو هل لك أن لا ترقد من أول ليلة القدر حتى ترى المعراج فى حين طلوع الفجر ، حيث أحمد المبعوث فى مقامه المحمود ، فتسأل حاجتك المفيضة ، لا ممنوعا ولا مفقودا ، وتكون من المقربين ؟ » .

ففلسفة أفلاطون طريق للنجاة ، والاسلام دين أحمد عليه السلام طريق أيضا للنجاة ، وكلاهما كالآخر فى ابلاغ الغاية .

وأبو حيان التوحيدى (فى مقابساته ص ٢٠٠ ، اخراج السندوبى ، طبع المطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٩٢٩ م) يحكى : ان السجستانى ـ قيل انه توفى سنة ٣٨٠ هـ ـ قال فى معرض الحديث : « ... يا بنى لا تعجب من هذا ، فالأنبياء والأصـــــفياء ـ ـ ومن دونهم يدندنون حول خلوص النفس فى العاجلة ، وخلاصها فى الآجلة . والقول وان اشتبه ، والاشارة وان غمضت ، فالمراد بين ، والمطلوب متيقن . وهل الحكمة الا مولدة الديانة ؟ وهل الديانة الا متممة للحكمة ؟ وهل الفلسفة الا صورة للنفس ؟ وكنت حـــدثتنى عن شيخكم الحضرمى الصـــوفى انه قال : النقب كثيرة ، والعروس واحـــدة » .

والسجستانى لا يجعل الفلسفة والدين فى وصف واحد فحسب ، بل يجعل كلا منهما متمما ومكملا للآخر .

(٢) انظر هامش ص ١٩٧ من هذا الكتاب (الجانب الالهى من التفكير الاسلامى) .

وأرستوبولوس ، من قبله ، من : أن تعاليم الفلاسفة مأخوذة من كتب الله المنزلة .

وربما نستنتج من أن بعض رجال الدين هو الذى زيف فى نسبة الكتب الفلسفية لقصد ترويج الدين ، وأن التزييف فى النسبة الى أفلاطون كان أكثر منه فى نسبتها الى أرسطو . اذ طابع أفلاطون فى تفلسفه يقرب فلسفته من الدين ، ويضيق بالتالى دائرة التعارض بينهما ، لأنه فى ربطه العالم المشاهد بعالم آخر وراءه ــ سواء فى تبعيته له فى وجوده ، أو فى عودته اليه فى النهاية ــ يجعل لرجل الدين ائتناسا بفلسفته ، ان لم يجعل منه نفسه داعية للدين .

ولكن اذا جاز أن يكون التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية الى أفلاطون أكثر منه فى نسبتها الى أرسطو ، وقت اتصال اليهود بفلسفة الاغريق ــ أى وقت أن كان طابع المشائيين مسيطرا على التفلسف الانسانى ، وقبل أن يشتد خلط الفلسفة الاغريقية بالتصوف الشرقى ، أو قبل أن يسود مذهب « الاختيار » من المدارس الفلسفية القديمة المختلفة و « جمع » عناصر « المختار » فى وحدة واحدة ــ اذا جاز هــــذا ، وأرسطو لم يزل معروفا بأنه مولود استاغيرا Stagira ، ولم يزل يتهم بالالحاد ، فانه بعد أن تغير وجه أرسطو ، لسيطرة طابع « الخلط والاختيار » على التفلسف الانسانى فى الطورين الأخيرين من أطوار العصر الهلينى الرومانى ، ربما يظن أن الأمر أصبح بالعكس : أى أن التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية لأرسطو صار أكثر منه فى نسبتها لأفلاطون ؛ لأن أرسطو بهذا العمل ، وهو عمل الخلط والاختيار لم يبق ملحدا ، بل أصبح يبدو صوفيا زاهدا . وهو الآن بعد هــذا

التغيير يستوى اذن مع أفلاطون فى القرب من الدين ، ثم يمتاز بعد ذلك بشهرته فى الحكمة الاغريقية التى جاءته عن طريق منطقه : فمنطقه فى دقته ، وفى درجة اليقين ، كان يبلغ فى نظر رجال العصر الهلينى الرومانى ، ورجال القرون الوسطى ، مبلغ الرياضة فى التحديد واليقين .

• وقد لا يكون التزييف فى نسبة الكتب الفلسفية عن قصد ، بل عن خطأ وقع عند الترجمة والنقل : فأسلوب التأليف عند الفلاسفة القدامى وبالأخص عند أفلاطون كانت تغلب عليه المحاورة . فالمؤلف كان يفترض سائلا — قد يكون اسم تلميذ له — ثم يفترض نفسه مجيبا . فالكتاب الفلسفى اذا كان قائما على فكرة فلسفية ، فالبارز فيها هو الشخص الذى يدور معه الحوار .

والفلسفة الاغريقية لم تبق باللغة اليونانية كما كانت ، بل نقلت فى أزمنة مختلفة الى غير لغة أخرى . والمشتغلون بها ، بعد الاغريق ، لم يكونوا دائما من الفاهمين لها ، أو الواقفين على الأسلوب القديم فى التأليف فيها . ولهذا يجوز أن يخلط الناقل بين صاحب الفكرة وهو المؤلف ، وبين الشخص الذى دار معه الحوار فى الفكرة ، فينسبها الى الثانى دون الأول . فاذا كانت الفكرة لأفلاطون مثلا ولكنها دارت على لسان سقراط ، فالناقل قد يشتبه عليه الأمر فينسبها الى سقراط دون أفلاطون .

ولكنه مهما يكن أمر هذا النوع من ستره وجه الصواب ، فانه أخف فى ربك العقلية الانسانية من النوع السابق ، وأقل فى تشويشها وحيرتها ، عند ارادة النقد والتمييز .

* * *

والآن — بعد أن أصبح المسلمون أمام التراث الاغريقى وجها لوجه ، اذ أصبح بلغتهم العربية ، وبالطابع الذى وصفناه .. ما موقف العقلية الاسلامية منه ؟

أوقفت منه موقف القبول ، أم الرفض ؟ أم موقف النقد والاختيار ؟

وباقى الكتاب يتكفل بتفصيل ذلك ..

والكتاب الثانى منه يشرح موقف حكماء الاسلام من فلسفة الاغريق ، والكتاب الثالث يعرض لاتجاهات الكلاميين والمتصوفة نحوه .



الكتاب الثانى

- موقف فلاســـفة المسلمين فى المشرق من التراث العقلى الاغريقى فيما بعد الطبيعة .
- « الوجود » ومذاهب القدامى .
- « الوجود » وآراء فلاسفة المسلمين .
- « واجب الوجود » واثر تطبيقه على الله فى الاسلام .

العقلية الإسلامية والفلسفة الإغريقية

تمهيد

أصبح المسلمون الآن ـــ بعد نقل الفلسفة الاغريقية الى اللغة العربية ـــ أمام ثقافة فلسفية أجنبية ، فيها آراء لتفكير آخر غير التفكير العربى ، ولآرائها عوامل طبعتها بطابع خاص قد لا تتوفر فى البيئة العربية حتى يكون هناك قرب شديد بين طابعى التفكيرين .

• هل وقف العقل الاسلامى ـــ الذى يواجهها الآن مباشرة ـــ منها موقف القبول فحرص عليها وآزرها ؟

• أم وقف منها موقف المختبر الفاحص ، فقبل بعض آرائها ، ورد البعض الآخر منها ؟

• وقد يذكر فى ترديد السؤال مع هذين الوجهين ، وجه آخر ثالث ، وهو : أو رفض العقل الاسلامى كل آرائها ؟

وبذلك تكون كل الفروض الممكنة عقلا قد تضمنها السؤال .. ولكن واقع الأمر ـــ وليس الامكان العقلى ـــ هو الذى جعلناه العامل فى صياغة السؤال . اذ الواقع أن موقف المعارضة والرفض للآراء الاغريقية جملة نشأ متأخرا ، بعد مضى مدة ، استقبلت فيها فلسفة الاغريق الالهية والأخلاقية من المسلمين استقبال الجديد الفاتن ، لأن نقل الفلسفة فى هذه النواحى الثلاث وقع فى عصر المأمون فى أوائل

القرن الثالث الهجرى . واذا اعتبرت معارضة أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى [1] لرأى المعتزلة فى الصفات معارضة غير مباشرة

---

(1) المتوفى سنة ٣٣٠ هـ .

• وينسب اليه اتجاه خاص فى علم الكلام يعرف بالمذهب الأشعرى . وهذا المذهب قائم على محاولة ايجاد طريق فى العقيدة يجمع بين مذهب السلف من الوقوف عند حد النص ومذهب أهل العقل من علماء الكلام ، وهم رجال الاعتزال أو رجال التأويل .

وفى هذا الاتجاه نفسه سار ، قبل الأشعرى ، عبد الله بن سعيد الكلابى ، وأبو العباس القلانسى ، والحارث بن أسد المحاسبى . وفى ذلك يقول صاحب الملل والنحل (ج ١ ص ٢٧) :

« انتهى أمر السلف الى عبد الله بن سعيد الكلابى ، وأبى العباس القلانسى . والحارث بن أسد المحاسبى . وهؤلاء كانوا من جملة السلف الا أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية . وصنف بعضهم ودرس بعض ، حتى جرى بين أبى الحسن الأشعرى وبين أستاذه مناظرة فى مسألة من مسائل الصلاح والأصلح ، فتخاصما وانحاز الأشعرى الى هذه الطائفة فأيد مقالتهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة الصفاتية الى الأشعرية » .

• والعمل الأصيل لأبى الحسن الأشعرى فى المدرسة الأشعرية قيامه بالرد على المعتزلة فى نفيهم صفات المعانى — بناء على مبالغتهم فى التنزيه ، كما أنه أنكر التشبيه الذى آل اليه أمر جماعة من السلف .

• ومن بعد الأشعرى فى بناء مدرسته واتجاهه كان القاضى أبو بكر الباقلانى . وينسب اليه وضع المقدمات العقلية (الفلسفية) ، كالجوهر الفرد فى تأليف علم الكلام الأشعرى .

• ومن بعده كان امام الحرمين أبو المعالى عبد الملك الجوينى النيسابورى الملقب ضياء الدين (ولد سنة ٤٢٠ هـ وتوفى سنة ٤٧٨ هـ) . درس فى المدرسة النظامية بنيسابور علوم التوحيد والفقه والمنطق ثلاثين سنة ، وله كتاب « نهاية المطلوب » ، مخطوط بدار الكتب المصرية . وهو صاحب كتاب « الشامل » وتلخيصه « كتاب الارشاد » . وينسب اليه — زيادة عن سلفه — استخدام المنطق الاغريقى فى تأليف علم الكلام الأشعرى .

• ومن بعد امام الحرمين كان تلميذه الغزالى ، حجة الاسلام المتوفى سنة ٥٠٥ هـ . وينسب اليه فى بناء المدرسة الأشعرية أنه فى التأليف على طريقتها أدخل الفلاسفة للرد عليهم ، بعد أن كان الرد قبله من أئمة هذه المدرسة قاصرا على المعتزلة وحدهم .

• والامام ابن الخطيب تابع الغزالى فى نهجه فى الرد على الفلاسفة والمعتزلة فى التأليف على النمط الأشعرى .

• والبيضاوى صاحب « الطوالع » زاد من خلط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة .

. . . .

• وعلماء الأعاجم : كسعد الدين التفتازانى والايجى ، تابعوا البيضاى فى التأليف .

والمستشرق المجرى « جولد زيهر » فى كتابه « تطور العقيدة الاسلامية » يرى : أن مذهب الاشاعر فى العقيدة ، كمدرسة لهـا منهاج وغاية معينة ، ابتدأ مع نشأة مدارس نظام الملك فى بغداد ، ونيسابور ، وأصفهان ، فى القرن الخامس الهجرى .. كما يرى أن امام الحرمين وقد كان بالمدرسة النظامية بنيسابور ، والغزالى وقد كان بالمدرسة النظامية ببغداد ، هما دعامتا المذهب الأشعرى فى تكوين المدرسة الأشعرية .

ويذكر بعد ذلك ، مؤرخا لهذه المدرسة ، أن الاشاعرة يدعون أن مذهبهم وسط بين مذهب العقليين وهو مذهب الاعتزال ، ومذهب أهل النص وهو مذهب أحمد ابن حنبل . ويقول : اذا اعتبر الأشعرى رجل وساطة ، فلا تعمم وساطته فى مسائل القرنين الثانى والثالث الهجريين . نعم له حلول فى مسألتى « الاختيار » و « القرآن » ، ولكن الظاهرة الأساسية لموقفه التى تتضح أكثر فيما يتعلق بنظرة الشعب والجمهور ، تبدو فى تحديده تصور الله ، وفى علاقة هذا التصور بمذهب التجسيم . فهو ينسب الى الله وجها ، وينسب اليه يدا ، لأن ذلك ورد فى القرآن أو السنة . ولكنه يتفادى سذاجة التجسيم بقوله فيها : « بلا كيف » ، وهذا بعينه مذهب أهل النص ، ولم يكن مذهبا وسطا بين المعتزلة ومذهب أحمد ابن حنبل ، بل هو خضوع معتزلى سابق لامام النص المتشدد (أحمد بن حنبل) .

أما دور الوساطة كما يحكى « جولد زيهر » مستمرا فى تاريخه للأشعرى — الذى أصبح جزءا من تاريخ العقيدة الاسلامية ، فمثلته مدرسته التى تنسب اليه دونه هو — (دون الأشعرى نفسه) .

والاشاعرة — كما يقول « جولد زيهر » فى موضع آخر — يرفضون كل شروح الفلاسفة لله : فليس الله هو المبدأ غير المتحرك — لكل حركة ، وليس هو عقلا محضا ، وليس تأثيره فحسب فى القوانين والمبادىء العامة ، وليس علمه علما كليا ، وليس علة ، بل خالقا . لان هذه الشروح تشعر على الاقل بمخالفة المنقول (من الكتاب والسنة) ..

وفى الوقت الذى يرفضون فيـه القسم الالهى من الفلسفة ، يستخدمون فكرة « الذرة » أو « الجوهر الفرد » من الفلسفة الطبيعية ، لانها تؤدى الى تأييد الخلق . ولكنهم يرفضون منها — من الفلسفة الطبيعية — قانون العلية وعدم التبدل فى القوانين الطبيعية ، لانهم يريدون بهذا الرفض ايجاد موضع للمعجزة ، وموضع لارادة الله . يستبدلون قانون العلية بما يسمونه مجرى العادة ، أو مجريات العادات . وهم فى هذا تلاميذ Sexus Garnaed Empirikus . ولا يعترفون فى مقاييس الحقيقة والقيم الأخلاقية بالعقل والتجارب ، بل العمدة عندهم هو الشرع .

والباقلانى والغزالى فى مقدمة الأشاعرة الذين ينكرون قانون العلية ، وينكرون تبعة حدوث شىء فى الوجود لقانون لا يتغير وضرورة لا تتخلف . والسابق عندهم فى الوجود ليس علة اللاحق . وقانون العلية أو التطابق فى نظرهما هو اجراء للعـادة فحسب .

للفلسفة الاغريقية ، يكون هناك قرن من الزمن تقريبا مضى قبل أن يقف العقل الاسلامى من الفلسفة الاغريقية الالهية والانسانية موقف الرفض والمناوأة . على أن بعض المؤرخين لاتجاهات العقل الاسلامى يرى أن موقف المعارضة الجدية للفلسفة الاغريقية ابتدأ فى النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى ، يوم أن قام الغـــزالى فى كتابه « التهافت » يناوىء الفلسفة والفلاسفة ، أى بعد مضى قرنين ونصف تقريبا على قبول المسلمين للتراث العقلى الاغريقى .

وسواء أكان القرن الرابع ، أو الخامس الهجرى ، هو المسرح الزمنى لمعارضة الفلسفة الاغريقية الالهية والانسانية ، فالعقل الاسلامى اتخذ منها بعد نقلها ــــ منذ أوائل القرن الثالث الهجرى ــــ عدة مواقف :

• كان أولها قبوله لها .

= والغزالى يعبر عنه بحكم العادة المطردة كما يعبر بذلك علماء الحقيقة ، أو بحكم ضرورة الجبلة كما تعبر المعتزلة ، أو يسميها قاعدة مجرى العادات . واستمرار العادة فى ملاحظة المتأخر للمتقدم ، هو دائما فى نظره خلق جديد . وكل شىء يبدو أنه أثر عن غيره هو بفعل الله ، وليس ضرورة من الضرورات . فانفصال النفس عن البدن مثلا لا يلزم عنه الموت بالضرورة ، بل هو عادة فحسب يجوز أن تتخلف .

والمدرسة الأشعرية وان أنكرت قانون العلية والتطابق وحولته الى عادة فحسب ، فانكارها بعد ذلك « للصدفة » : ليس لأنها تؤمن حينئذ بقانون العلية ، بل لأنها تعتقد بأن وراء حدوث أى شىء قصد لحدوثه ، والصدفة تشعر بعدم القصد . فهى تنكر « العلية » و « الصدفة » معا لأن الاولى تعارض عقيدة المعجزة كما أنها تؤدى الى تسمية الله علة للكون وهم يتحرجون عن ذلك ويسمونه فاعلا ، ولأن فى القول بالصـــــدفة نفيا للقصد فى حدوث الأشياء .

والعقيدة (الاسلامية) الواردة هى اذن سبب هذا الانكار بجزئيه : سواء للعلية أم للصدفة .

• ثم بعد فترة من الزمن ابتدأ يعارضها لعوامل دينية .

• ثم أخذ على التوالى للعوامل الأخيرة نفسها يشتد فى معارضتها .

وفى موقف القبول منها ، أول الأمر ، اختلف القابلون لها : ما بين مبالغ فى هذا القبول بالحرص عليها والاسترسال فى تأييدها ، وما بين محتاط فى الأخذ عنها والتأثر بها . والقابلون لها جميعا ، من مبالغ أو محتاط ، كانوا من أصحاب النزعة العقلية فى الاسلام ، وهم رجال الاعتزال . فقط عرف الفريق المبالغ منهم فى قبولها باسم « الفلاسفة » ، بينما بقى اسم « الاعتزال » عنوانا على هؤلاء المحتاطين فى الأخذ عنها من أصحاب النزعة العقلية (١) .

(١) ومعنى الاحتياط فى الاخذ عن الفلسفة : قبول بعض آرائها ورفض البعض الآخر منها . وهكذا ينقل عن بعض الرجال البارزين من أصحاب الاعتزال : أمثال الجبائى ، والجاحظ ، والنظام ، أنهم كما تأثروا ببعض آراء الاغريق رفضوا بعضا آخر منها . وعندما نحدد موقف المدرسة الاعتزالية من الفلسفة الأغريقية — وهو الموضوع التالى فى المعالجة لموقف الفلاسفة هنا ، نفصل الآراء التى قبلت منهم والأخرى التى عارضوها . والآن نذكر فقط ما يؤيد تلك الظاهرة التى ربما تكون موضع شك فى نسبتها الى رجال الاعتزال ، وهى ناحية الرفض لبعض الآراء الاغريقية .

• فالقفطى ينقل ان أبا هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب ، الجبائى : من معتزلة البصرة ألف كتابا سماه « المتصفح » أبطل فيه مبادىء أرسطو .

• والجاحظ : يتعرض كثيرا فى كتابه « الحيوان » لنقد آراء أرسطو .

• وابن المرتضى : صاحب كتاب « المنية والأمل » ، يذكر أن النظام كثيرا ما عارض آراء أرسطو .

وهذا الذى ينقل ويروى عن امثال هؤلاء من أصحاب الاعتزال من رفضهم الآراء الارسطية ، معناه — كما سبق — أنهم لم يرفضوا الآراء الاغريقية جملة ؛ اذ رفضهم لآراء أرسطوطاليس معناه رفض آراء أفلاطون مثلا .

و « هورفيتس Horvitz » الالمانى فى كتابه « تأثير الفلسفة الاغريقية فى تطور علم الكلام » (Ueber der Einfluse der griechischen Philosophie auf die Entwicplung des Kalam) .

يبين تأثير الأفكار الاغريقية فى آراء المعتزلة فيذكر : صلة الآراء الرواقية بآراء النظام ، وآراء الافلاطونية بآراء معمر بن عباد السلمى المتوفى سنة ٨٥٠ م . ويعلل لعدم قبول المعتزلة لآراء أرسطو بقوله : أما أرسطو فقد حيل بينهم وبين التأثر به قوله بقدم العالم ، وايمانه بقانون العلية وعدم تخلفه .

والى أن بدت معارضة العقل الاسلامى للآراء الاغريقية الالهية ، نطلق على الحقبة السابقة لهذه المعارضة ، اسم : الفترة الأولى من فترات موقف المسلمين من الفلسفة الاغريقية ، أو نسميها فترة القبول . وفى هـذه الفترة ظهـر الكندى والفارابى واخوان الصفا وابن سينا وأمثالهم ممن يعرفون باسم الفلاسفة ، كما وجـد فيها أبو الهذيل العلاف [1] والنظام [2] والجاحظ [3] ومعمر [4] وأبو هاشم الجبائى [5] من أرباب الاعتزال فى الكلام .

أسباب قبول المسلمين للفلسفة الاغريقية :

ولكن أهو الميل العقلى وحده لدى بعض المسلمين الذين اشتغلوا بالدفاع عن العقيدة ، كان السبب فى قبول هذا البعض للآراء الاغريقية الالهية [6] ، لأنها وليدة العقل الانسانى ؟؟

أم هناك شىء آخر وراء هذا الميل دفعهم الى قبولها ؟ اذ الرغبة العقلية لدى انسان ما تساعد فحسب على تناوله عملا عقليا وعلى النظر فيه ، وعدم طرحه بادىء ذى بدء ، ولكنها قد لا تكفى وحدها فى تعليل

---

(١) توفى سنة ٢٣٥ هـ فى خلافة المتوكل .

(٢) توفى سنة ١٢١ أو ٢٣١ هـ .

(٣) توفى سنة ٢٥٥ هـ .

(٤) توفى أواخر القرن الثالث .

(٥) توفى سنة ٣٢١ هـ .

(٦) نقصر الحديث على الآراء الالهية للاغريق متعمدين ذلك ، لانها هى التى كانت مثار الخلاف بين المسلمين فى موقفهم من الفلسفة أولا ، ولانها ثانيا هى التى تتصل ببحثنا فيما أردنا أن يعالجه فى هذا الكتاب وهو « الجانب الالهى من التفكير الاسلامى » .

قبوله لهذا العمل العقلى والحرص عليه أو التأثر به . فوجود هذه الرغبة العقلية سبب مهيىء فقط للقبول . وقبول المسلمين نفسه للآراء الاغريقية حينئذ ، ليس لأن من قبلها منهم كان ذا ميل عقلى فحسب ؛ بل لأسباب أخرى مع ذلك ، أهمها :

• الدقة التى كان عليها المنطق الأرسطى وغيره من العلوم الرياضية ، وأثر هذه الدقة فى نفوس المسلمين العرب التى لم تألف قبل ترجمتها الا أسلوب الاقناع ، ولم تتعود الا سعة الخيال ومرونته ، وتموجه فى التصوير . هذه الدقة التى عرفها المسلمون منذ ترجمة المنطق والرياضيات فى عهد المنصور وازداد وقعها فى نفوسهم منذ هذا التاريخ حتى ترجمة الناحية الالهية فى عهد المأمون ، ارتبطت فى أذهانهم بعصمة الفكر الاغريقى ، وحملتهم فوق ذلك على أن يتجاوزوا بهذه العصمة المنطق الأرسطى والرياضيات الى الحكمة الاغريقية كلها . فلما ترجمت الناحية الالهية — فى أوائل القرن الثالث الهجرى فى عهد المأمون — لم يتطرق الى أذهانهم أول الأمر شك فى دقتها ، وبالتالى شك فى عصمتها فأقبلوا عليها آمنين خطأها ، أو ظانين أنها بعيدة عن الخطأ [1] . وتناولوها على أنها شىء يجب الحرص عليه ، والدفاع عنه . وفى هذا

---

(١) يحكى الفارابى فى كتابه « الجمع بين الحكيمين » (ص ٢٢ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٠٧) عن كتاب الربوبية المنسوب لارسطو : وقد نجد أن أرسطو فى كتابه الربوبية المعروف بـ « أثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية ... فأما أن يظن بأرسطو مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعانى عنده ، أعنى الصور الروحانية ، أنه يناقض نفسه فى علم واحد وهو العلم الربوى فبعيد ومستنكر ...

يقول الغزالى [1] : « .. وقد تولدت عنها ــ أى العلوم الرياضية ــ آفتان : أحداهما أن من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ، ومن ظهور براهينها ، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده فى الفلاسفة . ويحسب أن جميع علومهم فى الوضوح ووثاقة البرهان كهذا العلم .. » .

• وبجانب دقة المنطق الأرسطى والعلوم الرياضية ، هــذه الدقة التى كانت أشبه باغراء للعقل الاسلامى على الاقدام على قبوله للناحية الالهية والانسانية من الفلسفة الاغريقية ، وتناول ما فيها من آراء بالشرح والتوضيح ، كان لصورة هذه الناحية الفلسفية التى وردت عليها دخل فى قبولها كذلك . وهى فى جانب المعبود صورة الاعتراف باله واحد خالق ، وفى سلوك الانسان صورة الزهد والتصوف وصورة الافناء كوسيلة لتقرب الانسان من الله . اذ أن فلسفة الاغريق [2] لم تقف عند حد معالجة العقل الاغريقى لها ، وأن فلسفة أفلاطون وأرسطو على الأخص لم تبق كما تركها هذان الفيلسوفان ، بل تناولت هذا التراث العقلى منذ وفاة أرسطو كآخر فيلسوف اغريقى عقليات أخرى مختلفة قبل أن يصل الى المسلمين : تناولته عقلية الرومان فى روما ، وعقلية المصريين فى الاسكندرية ، وعقلية الفينيقيين والساميين فى مدارس الشرق الأدنى . ومن غير شك كان لثقافات هذه العقليات المختلفة أثر فى تعديل التراث الاغريقى أو فى تصويره بصورة ليست كلها للاغريق ، اذ من بين ثقافات هذه العقليات التى تناولته ثقافة العقليات

---

(١) فى كتابه « المنقــذ من الضلال » ص ١٢ ، ١٣ طبع مطبعة الجمالية بمصر سنة ١٣٢٩ هـ .

(٢) كما عرف من قبل فى الجزء الأول لهذا الكتاب .

الشرقية وهى دينية وسماوية الى حد كبير ، فأضفت عليه ثوب الدين السماوى بجانب ثوب الزهد الصوفى الشرقى .

• ومع هذين العاملين السابقين كان أيضا من عوامل اغراء المسلمين على قبول الفكر الاغريقى فى الهياته وانسانياته الزج برسائل دينية موسوية أو مسيحية عليها صبغة الفلسفة الاغريقية بين المؤلفات الفلسفية الاغريقية ، ونقلها بعد ذلك منسوبة الى فلاسفة الاغريق (١) .

واذا كانت هذه هى أسباب قبول العقل الاسـلامى للفلسفة الاغريقية الالهية على العموم ، فمرجع الفرق بين احتياط المعتزلة فى قبولها ومبالغة من يسمون بالفلاسفة فى الحرص عليها ــ على ما يبدو ، الى عكوف هؤلاء على كتب الفلسفة المنقولة ، وبقاء أولئكم فى حدود مهمتهم الأولى ، وهى الدفاع عن العقيدة (٢) .

---

(١) على نحو ما هو مبسوط فى بحث « الترجمة » فى الجزء الأول من هذا الكتاب .

(٢) يقول « جولدزيهر » مؤرخا للمعتزلة :

• « هم أول علماء الكلام ، ومقصدهم الدينى مناوأة التصوير الحسى للعقيدة ، كما كان متبعا من قبلهم وكما نقل عن اهل السنة ــ (يقول الشهرستانى جـ ١ ص ٩٦ من كتاب الملل والنحل : وتخطت جماعة من السلف الى التفسير الظـاهر ، فوقعت فى التشبيه) .

وتكون من هذه المناوأة بداية المدرسة الاعتزالية ، واتسع التضاد بينها وبين مذهب أهل السنة باستخدام المذهب العقلى فى التأويل والشرح . وبواسطة المعتزلة دخل مقياس ثالث للمعرفة ــ لدى المسلمين ــ وهو العقل ، بجانب التجارب الحسية والعلم النقلى ، وهم يؤثرون العقل على الشرع فى مقياس الحقيقة وتعرف القيم الأخلاقية .

• وهم من أصحاب المذهب العقلى قطعا ، ولكنهم ليسوا من اتباع « حرية الفكر » :
ــ لأنهم فى عهد خلفائهم الثلاثة استخدموا فى بغداد وغيرها وسائل الارهاب والاعتقال لحمل أكبر فرقة معادية لهم فى ذلك الوقت ، وهى فرقة الفقهاء ، على أن تترك لهم الجو حرا .

ــ ولاعلانهم أن « دار الحرب » هى التى يسكنها من لا يعتقد بعقيدتهم ، وقولهم بأنه على الامام أن يحاربهم كما يحارب الكفار والمشركين .

وستتخذ من شرح موقف هؤلاء الذين تميزوا من أصحاب النزعة العقلية فى الاسلام وعرفوا بأسم الفلاسفة موضوع حديثنا الآن على

ـ ولأن أبا هاشم (لعله هشام بن عمر الفوطى) ـ من رجالهم ـ يعلن أن من خالف رأيه فى الصفات وفى القدر يستحل دمه وماله ، لأنه كافر (الشهرستانى) .

ومعمر بن عباد يحكم على من لا يرى رأيه فى الصفات وفى الاختيار بعدم الايمان .

وأبو موسى المردار يعلن أن ثلاثة فحسب من أتباعه سيدخلون جنة المؤمنين حقا .

ـ ولأن من الأقوال الثابتة فى علم الكلام عندهم : من لم يكن معتزليا لا يسمى مؤمنا ، لأن من لم يعرف الله عن طريق الجدل العقلى Spekulation لم يكن مؤمنا . والعوام عندهم ـ تبعا لهذا ـ لا يدخلون فى عداد المسلمين ، اذ بدون عمل العقل لا ايمان . ولهذا أنكر بعض فقهائهم أن يقتدى فى الصلاة بمن لا يستخدم العقل فى معرفة الله ، لأنه حينئذ كالاقتداء بمن لا دين له ، وهو الزنديق .

ـ ولأن القاضى أحمد بن أبى دؤاد فى سنة ٢٣٤ هـ (٨٤٨ م) وضع لموظفيه قاعدة لفك المعتقلين ، وهى اختبار عقائدهم ، فمن قال بخلق القرآن وان الله فى اليوم الآخر لا يرى بالابصار ترك ، ومن لم يعترف بهذه العقيدة بقى فى الاعتقال (رواية المسعودى) .

وأحد الموظفين ، وهو مسلم الجرمى ، أبى تنفيذ ما وضعه القاضى من نظام ، فتعرض بسبب هذه المخالفة لكثير من ألوان الذل .

• وانه وان كان عادة للتفكير اليونانى ولعمل المفكرين الفلسفى من اليونانيين دخل فى توسيع علم الكلام ، الا أنهم احتفظوا ببعض نقط احتكت فيها مسائلهم الدينية بالمسائل الفلسفية .

• و « جولدزيهر » يذكر ـ فى نهاية بحثه هذا ـ أن بعض الناس يتهم المعتزلة بأنهم تحت راية على الكلام أدخلوا تعاليم فلسفية ، ولكنه يرى أن هذا الاتهام هو تعبير عن النقص فى الوحدة والانسجام عند رجال المعتزلة فى أفكارهم ، هذا النقص الذى تعبر عنه تعاليمهم المتشعبة ، والمتناقضة أحيانا .

تعليق :

فى هذه النقطة الأخيرة التى يلاحظها «جولدزيهر » يرى غير رأيه فيها هورفيتس Horvitz فى كتابه السابق ، حيث يثبت تأثر المعتزلة بالفلسفة الاغريقية كما تقدم .

أن تتبعه بالكلام عن موقف المعتزلة . حتى اذا انتهينا من موقف هؤلاء الأخيرين تركنا الفترة الأولى من فترات موقف العقل الاسلامى من الفلسفة الاغريقية ، وهى فترة قبولها ، الى الفترة الثانية من فتراته .. وهى فترة معارضتها .

وفى هذه الفترة الأخيرة ، وهى فترة المعارضة . يكون الحديث عن رجال الأشاعرة المؤسسين ، أو المساهمين فى تطور المدرسة الأشعرية ، كمعارضين للتراث الاغريقى فى ناحيتيه : الالهية ، والانسانية ، ورجال التصوف المناوئين للاتجاهين الفلسفى والكلامى .

و « جولدزيهر » ، فى عرضه لأمر المعتزلة ، وحكمه عليهم بأنهم ليسوا من اتباع حرية الفكر بناء عن الأمثلة التى أوردها ، يبدو أنه متأثر بالمصادر الكلامية الاخرى غير مصادر المعتزلة نفسها . والذى يقرأ كتاب الانتصار للخياط مثلا ، وهو من رجال الاعتزال ، يجد تكذيبا لنسبة كثير من الامثلة — التى ضربها « جولدزيهر » ، نقلا عن الشهرستانى — لرجال الاعتزال :

ففى ص ٨٦ من كتاب الخياط يكذب ما يحكى عن المعتزلة : من أن « العوام عندهم لا يدخلون فى عداد المسلمين » ، وفى ص ٨٨ من الكتاب نفسه يكذب أيضا ما يحكى عنهم من أن « دار الحرب هى التى يسكنها من لا يعتقد بعقيدتهم » . فالحكم على رجال المعتزلة تبعا لمثل هذه الأخبار ، يجب أن يراعى الاحتياط فى قبوله أو رفضه .

(المؤلف)

مَوقفُ الفَلاسِفَة

التوفيق بين الدين والفلسفة

بجانب التوفيق بين الدين والفلسفة الذى يعبر عن قبول الفلاسفة الاسلاميين للفلسفة الاغريقية وحرصهم عليها ، كانت هناك مظاهر أخرى تعبر عن هذا القبول لها والحرص عليها كذلك ..

كان هناك الشرح والتوضيح لمشاكلها ، وكان هناك الجمع بين آرائها بعضها مع بعض ان بدا تضارب فيما بينها ، لأن فلاسفة المسلمين فوق اعتقادهم بعصمة الفلسفة الاغريقية ، كانوا يعتقدون أيضا بأنها تعبر عن حقيقة واحدة ، وأن الاختلاف ان وقع فيها لا يتجاوز الخلاف فى التعبير عن هذه الحقيقة الواحدة . وكتاب الفارابى المسمى بـ « الجمع بين رأيى الحكيمين » أفلاطون وأرسطو ، من الأمثلة البارزة لمحاولة الجمع ورفع التضارب بين الآراء الأغريقية بعضها مع بعض من جانب فلاسفة المسلمين .

وفى مقدمة هذا الكتاب يقول الفارابى : « أما بعد فانى لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه ، وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا فى اثبات المبدع الأول وفى وجود الأسباب منه ، وفى أمر النفس والعقل ، وفى المجازاة على الأفعال خيرها وشرها ، وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية ، أردت فى مقالتى هذه أن أشرع فى الجمع بين رأييهما ، والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ، ويزول الشك

والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما . وأبين مواضع الظنون ومداخل الشكوك فى مقالاتهما ، لأن ذلك من أهم ما يقصد بيانه ، وأنفع ما يراد شرحه وايضاحه . اذ الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات ، بما هى موجودة » [1] .

على أن التوفيق بين الآراء الاغريقية من جهة وبين الاسلام من جهة أخرى ، ان كان يعتبر مظهرا للتعبير عن قبول فلاسفة المسلمين لها فهو فى الواقع أهم مظهر لهذا القبول . اذ محاولة دفعهم التعارض بين الجانبين ينبىء عن تمسكهم بالفلسفة تمسكا لا يقل عن تمسكهم بالاسلام ، وعن وضعهم لها فى صفه ومنزلته . ولو أنهم لم يحرصوا عليها شدة الحرص ، لضحوا بالرأى الذى يتعارض فيها مع مبدأ من مبادىء الاسلام ، ولم يلجأوا الى الحد من هوة المعارضة ، أو الى محاولة ازالتها .

ولكن بعض المستشرقين ، كـ « جولدزيهر » ، يرى أن توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة ، لا ينم عن قبولهم النفسى للفلسفة الاغريقية ، ولا عن رجاحة العقل الاغريقى لديهم ، أو اقتناعهم بعصمة الحكمة الاغريقية ، بل ينم عن خشيتهم من جمهور المسلمين ، وعن محاولتهم تجنب سخط الرأى العام الاسلامى على الفلسفة والفلاسفة .

ولعله يشير الى عمل المتوكل من كبته حركة رجال العقل فى الاسلام ، وتضييقه على المعتزلة والفلاسفة ، وعلى النقلة والمترجمين للفلسفة ، بعد تشجيع المأمون لهم جميعا على ذلك ، والى أن هذه الحركة منه ـــ المتوكل ـــ كانت تلبية لرغبة أهل الحديث والنص .

---

(١) ص ١ طبع مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ .

ولعله يشير أيضا الى أن استمرار هذا الكبت من الخلفاء بعد المتوكل كان تلبية لرغبة الجمهور النافر الناقم على الفلسفة ، وأن قيام الحسن الأشعرى لمناوأة المعتزلة ، ثم قيام الغزالى من بعده لمناوأة هؤلاء أيضا ومناوأة الفلاسفة معهم ، كان صدى عن طريق مباشر أو غير مباشر ، لهتاف الجماهير ضد العقليين ، والمذاهب العقلية فى الجماعة الاسلامية .

ولكن ، أليس الأقرب لتجنب سخط الجماهير ، واستجلاب عطفهم ، هو الامتناع عن الاشتغال بالفلسفة ، أو مناوأتها دون التقريب بينها وبين الدين ؟ لأن التقريب — وهو عمل عقلى دقيق — لا يخدع الجماهير ، اذ أنهم لا يستطيعون ادراكه ، حتى يكون ستارا للفلاسفة من غضبهم ووقاية لهم من اصرارهم .

ان المسلمين ، منذ القرن الثالث الهجرى ، كانت نصرتهم للدين ، وكان تمسحهم فيه ، بمقدار ما يتصل بمنافعهم من الحياة . والفلسفة الاغريقية لم تبد للمسلمين ، أول الأمر ، متنافرة مع الدين حتى يكون الاقدام عليها خطرا ، بل بالعكس بدت لهم على أنها ضرورة لازمة لسلامة الدين نفسه .

فهذا الفارابى يقول [1] : « ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان ، بهذين الحكيمين : أفلاطون وأرسطو ، ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا أمر الابداع بحجج واضحة مقنعة ، وأنه ايجاد الشىء لا عن شىء وأن كل ما يتكون من شىء ما ، فانه يفسد لا محالة الى ذلك

(١) فى كتابه : « الجمع بين رأيى الحكيمين » (ص ٢٩ ، ٣٠ طبع مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ) .

الشيء ، والعالم مبدع من غير شيء فمآله الى غير شيء .. فما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التى توجد كتبهما مملوءة منها ، وخصوصا ما لهما فى الربوبية وفى مبادىء الطبيعة — لكان الناس فى حيرة ولبس .. » .

وهذا ابن سينا يقول [1] : « ومبادىء هذه الأقسام التى للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الالهية على سبيل التنبيه ، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة » .

فالفلسفة الاغريقية ، فى نظر الفارابى ، طريق لرشاد الناس وهدايتهم الى الحق ، وفى نظر ابن سينا متآخية مع الدين ومؤدية الى ما يؤدى اليه . وهى فى رأى السجستانى [2] متممة للدين ، اذ يقول فى معرض الحديث : « .. يا بنى ! لا تعجب من هذا ! ، فالأنبياء والأصفياء ومن دونهم يدندنون حول خلوص النفس فى العاجلة ، وخلاصها فى الآجلة . والقول وان اشتبه ، والاشارة وان غمضت ، فالمراد بيِّن والمطلوب متيقن . وهل الحكمة الا مولدة الديانة ؟ وهل الديانة الا متممة للحكمة ؟ وكنت حدثتنى عن شيخكم الحضرمى الصوفى أنه قال : « النقب كثيرة والعروس واحدة » .

---

(1) فيما له من رسائل « فى الحكمة والطبيعيات » (ص ٣ طبع هندية بمصر سنة ١٩٠٨ م) .

(2) هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقى السجستانى . قيل انه توفى سنة ٣٨٠ هـ ، ومقالته هذه ذكرها أبو حيان على بن محمد العباسى التوحيدى فى كتاب « المقابسات » (ص ٢٩٠ اخراج السندوبى سنة ١٩٢٩ م وطبع المطبعة الرحمانية بمصر) .

لماذا يفرض فى المسلمين ـــ على نحو ما يرى « جولدزيهر » ـــ أن باعث عملهم العقلى أمر خارج عنهم ، دفعوا اليه عن طريقه ؟

ولماذا لا يفرض فيهم الايحاء الذاتى ، والاقتناع الداخلى ؟

صور التوفيق :

وسواء أكان منشأ توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة تلك الصورة الجذابة ـــ من الوجهة الدينية ـــ التى صاحبت الآراء الاغريقية ، وانخدع بها الموفقون من المسلمين فمنحوها ثقتهم ، أم كان مبعثه شىء آخر غيرها ، فتوفيقهم كان له نمطان :

النمط الأول :

وهو النمط الأول القريب : ويذهب الى شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية التى من شأنها أن تكون مفصلة . فالفارابى فى كتابه « فصوص الحكم » ، وابن سينا فى « رسائله فى الحكمة والطبيعيات » ، واخوان الصفاء فى « رسائلهم » وفقوا بين الدين والفلسفة سالكين هذا النمط فى توفيقهم ، اذ شرحوا الحقائق الدينية بالآراء الفلسفية الاغريقية :

• فاذ ذهبنا الى كتاب « فصوص الحكم » مثلا ، وجدنا الفارابى يشرح قوله تعالى : « هو الأول والآخر » بشرح أفلوطينى . فيذكر [1] : « أنه « الأول » من جهة أنه منه ، ويصدر عنه كل موجود لغيره . وهو « أول » من جهة أنه أول بالوجود لغاية قربه منه .. هو « أول » لأنه اذا اعتبر كل شىء كان فيه أولا أثره وثانيا قبوله لا بالزمان . هو « آخر »

(١) ص ١٧٤ .

لأن الأشياء اذا لوحظت ونسبت اليه أسبابها ومباديها وقف عنده المنسوب ، فهو « آخر » لأنه الغاية الحقيقية فى كل طلب . فالغاية مثل السعادة فى قولك : لم شربت الماء ؟ فتقول : لتغير المزاج . فيقال : ولم أردت أن يتغير المزاج ؟ فتقول : للصحة . فيقال : لم طلبت الصحة ؟ فتقول : للسعادة والخير . ثم لا يورد عليه سؤال يجب أن يجاب عنه ، لأن السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره .. فهو المعشوق الأول ، فلذلك هو « آخر » كل غاية . « أول » فى الفكرة ، « آخر » فى الحصول هـو » .

وترجيح نسبة هذا الشرح الفلسفى لأفلوطين ، أو لطريقة الأفلاطونية الحديثة على العموم ، لما فيه من تعبيرات تشعر بمذهب « الانتخاب والاختيار » كالتعبير بـ « الوجود لغيره » الذى ينم عن رأى أرسطو ، بجانب التعبير بـ « ويصدر عنه » الذى يمثل رأى أفلاطون .

كما يفسر قوله تعالى : « والظاهر والباطن » على النحو الآتى [1] : « لا وجود أكمل من وجوده ، فلا خفاء به من نقص الوجود ، فهو فى ذاته ظاهر ولشدة ظهوره باطن ، وبه يظهر كل ظاهر ، كالشمس تظهر كل خفى وتستبطن لا عن خفاء » .

وفى موضع آخر يشرح هذه الجملة مرة أخرى بقوله [2] : « هو باطن ، لأنه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فخفى . وهو ظاهر من حيث ان الآثار تنسب الى صفاته وتجب عن ذاته فتصدق ـــ تتحقق ـــ بها ... » .

---

(١) ص ١٧٠ من المصدر السابق .

(٢) ص ١٧٢ من المصدر السابق .

فقد اقتبس فى شرحه لهذه الآية الكريمة من فلسفة عصر « الانتخاب والاختيار » أيضا ، وهى هنا فلسفة الأفلاطونية الحديثة ، لأن أسلوب الفلسفة المشروح به يعتمد فى التعبير والتصوير على الشعر ، والشعر فى التعبير والتصوير من مظاهر فلسفة أفلوطين على الخصوص . وبجانب هذا الأسلوب الشعرى تعبر هذه الفلسفة المشروح بها عن وجود العالم عن الله بأنه « وجود عن ذاته » ، وهذا التعبير لأرسطو . والجمع بين خصائص فيلسوفين فأكثر فى نطاق واحد طابع هذا العصر المشار اليه .

كما يشرح الملائكة بأنها : « صور علمية ، جواهرها علوم ابداعية ، قائمة بذواتها ، تلحظ الأمر الأعلى فينطبع فى هوياتها ما تلحظ ، وهى مطلقة . لكن الروح القدسية تخاطبها فى اليقظة ، والروح البشرية تعاشرها فى النوم »[1] .

فقد شرح الملائكة بما شرح به أفلاطون مثله من أنها حقائق مجردة قائمة بذاتها . ومن أنها كلية أو مطلقة ، ومن أن علمها ليس انتزاعا من هذا العالم المحسوس ..

• واذا انتقلنا الى ابن سينا رأيناه يقرأ قول الله تعالى : « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى ، يوقد من شجرة مباركة زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس ، والله بكل شىء عليم » .. ثم يشرحها بمزيج من فكرتى أفلاطون وأرسطو ، فيقول[2] :

---

(١) ص ١٤٦ من المصدر السابق .

(٢) ص ١٢٥ (فى الرسالة السادسة) من : « رسائله فى الحكمة والطبيعيات » .

« (النور) اسم مشترك لمعنيين ؛ ذاتى (حقيقى) ، ومستعار (مجازى) . والذاتى : هو كمال المشف من حيث هو مشف ، كما ذكر أرسطاطاليس . والمستعار على وجهين : اما الخير ، واما السبب الموصل الى الخير . والمعنى هنا هو القسم المستعار (المجازى) بجزأيه ، أعنى أن الله تعالى خير بذاته ، وهو سبب لكل خير .

وقوله : « السموات والأرض » عبارة عن « الكل » ـــ وهو العالم .

وقوله « مشكاة » : فهو عبارة عن « العقل الهيولانى » ، والنفس الناطقة . لأن المشكاة متقاربة الجدران جيدة التهيؤ للاستضاءة ، لأن كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس فيه أشد ، والضوء أكثر . وكما أن (العقل بالفعل) مشبه بالنور ، كذلك قابله (العقل الهيولانى) مشبه بمقابله ـــ النور ـــ وهو المشـــف . وأفضل الأهوية هو المشكاة ، فالمرموز بالمشكاة هو (العقل الهيولانى) الذى نسبته الى العقل المستفاد كنسبة المشكاة الى النور .

والـ « مصـــباح » هو عبارة عن « العقل المستفاد » بالفعل ، لأن النور كما هو : كمال للمشف ـــ كما حد به الفلاسفة ـــ ومخرج له من القوة الى الفعل . ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهيولانى كنسبة المصباح الى المشكاة .

وقوله « فى زجاجة » : لما كان بين العقل الهيولانى والمستفاد مرتبة أخرى وموضع آخر نسبته كنسبة الذى بين المشف والمصباح ، فهو الذى لايصل فى العيان المصباح الى المشف الا بتوسط وهو المسرجة ، ويخرج من المسارج الزجاجة لأنها من المشفات القوابل للاضاءة . ثم

قال بعد ذلك « كأنها كوكب درى » ليجعلها الزجاج الصافى المشف ، لا الزجاج المتلون الذى لا يستشف .

و « يوقد من شجرة مباركة زيتونة » : يعنى به القوة الفكرية التى هى موضوعة ومادة للأفعال العقلية ، كما أن الدهن موضوع ومادة للسراج .

« لا شرقية ولا غربية » : الشرق فى اللغة حيث يشرق منه النور ، والغرب حيث يفقد فيه النور . ويستعار الشرق فى حيث يوجد فيه النور ، والغرب فى حيث يفقد فيه النور . فانظر كيف راعى التمثيل وشرائطه ... فالرمز بقوله لا شرقية ولا غربية ما أقول : ان القوة الفكرية على الاطلاق ليست من القوى المحضة النطقية التى يشرق فيها النور على الاطلاق ، فهذا معنى قوله « شجرة لا شرقية » ، ولا هى من القوى البهيمية الحيوانية التى يفقد فيها النور على الاطلاق ، وهذا معنى قوله « ولا غربية » .

وقوله « يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار » : مدح القوة الفكرية ، ثم قال « ولو لم تمسسه » يعنى بالمس « الاتصال » و « الافاضة » . وقوله « نار » : لما جعل النور المستعار ممثلا بالنور الحقيقى وآلاته وتوابعه ، بآلاته وتوابعه ، مثل الحامل الذاتى الذى هو سبب له فى غيره بالحامل له فى العادة وهو النار ، وان لم تكن النار بذى لون فى الحقيقة فالعادة العامية أنها مضيئة . فانظر كيف راعى الشرائط (شرائط التمثيل) . وأيضا لما كانت النار محيطة بالأمهات

مشبهابها المحيط على العالم ، لا احاطة سقفية ، بل احاطة تولية مجازية، وهو العقل الكلى »[1] .

---

(١) وكرر ابن سينا هذا المعنى فى آخر مؤلفاته ، وهو كتاب « الاشارات » ، بقوله : (ص ١٥٣ طبع الخشاب سنة ١٣٢٥ هـ) . اشارات :

« ومن قواها مالها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل ...

• فأولها قوة استعدادية لهـا نحو المعقولات ، وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا ، وهى المشكاة .

• وتتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى ، فيتهيأ بها لاكتساب الثوانى ، اما بالفكرة وهى الشجرة الزيتونة ان كانت ضعفى ، أو بالحدس فهى زيت أيضا . وان كانت أقوى من ذلك فيسمى عقلا بالملكة ، وهى الزجاجة .

• والشريفة البالغة منها قوة قدسية ، يكاد زيتها يضىء ، ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال .

• أما الكمال فانه يحصل لهـا المعقولات بالفعل مشـاهدة متمثلة فى الذهن ، وهو نور على نور .

• وأما القوة فان يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب ، وهو المصباح . وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا ، وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل .

والذى يخرج من الملكة الى الفعل التـام ، ومن الهيولانى الى الملكة فهو العقل الفعال ، وهو النار » .

ويقول نصير الدين محمد بن محمـد الطوسى ، المتوفى سنة ٦٧٢هـ/١٢٧٣ م ، فى التعليق على ذلك (ص ١٥٥) : « لما كانت الاشارة المترتبة فى التمثيل المورد فى التنزيل « لنور الله » ، وهو قوله عز وجل : (الله نور السموات والأرض ... ، مطابقة لهذه المراتب ـ مراتب العقل ، وقد قيل فى الخبر : من عرف نفسه فقد عرف ربه ، فقد فسر الشيخ ـ ابن سينا ـ تلك الاشارات بهذه المراتب . فكانت :

• « المشكاة » شبيهة بالعقل الهيولانى لكونها مظلمة فى ذاتها قابلة للنور لا على التساوى لاختلاف السطوح والثقب فيها .

• و « الزجاجة » بالعقل بالملكة لانها شفافة فى نفسها قابلة للنور أتم قبول .

• والشجرة « الزيتونة » بالفكر لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب .

• و « الزيت » بالحدس لكونه أقرب الى ذلك من الزيتونة .

فابن سينا فسر :

• « النور » بالخير : ليكون الله هو الخير ، كما جعل أفلاطون الخير أعلا المثل عنده ، وكما جعله أفلوطين أول الموجودات فى سلسلة الوجود .

• و « السموات والأرض » بـ « الكل » : وهو تعبير الفلاسفة عن العالم .

• و « المشكاة » بالعقل الهيولانى : كاستعداد للنطق والادراك ، وهو أحد أقسام العقل عند أرسطو .

• و « المصباح » بـ « العقل المستفاد » بالفعل بعد التحول من استعداد : وهو القسم الثانى من أقسام العقل عنده — أرسطو — أيضا.

• و « الزجاجة » بالواسطة : وهى العقل الفعال التى بين العقل الهيولانى والعقل المستفاد بالفعل . والعقل الفعال هو ثالث الأقسام التى فرضها أرسطو للعقل على الاطلاق .

• و « شجرة مباركة زيتونة » بالقوة الفكرية : التى هى مادة الأفعال العقلية .

• و « النار » بالعقل الكلى المدبر للعالم المشاهد : وهو النفس الكلية عند أفلاطون ورجال مدرسة الأفلاطونية الحديثة .

• والذى « يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسه نار » بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شىء يخرجها من القوة الى الفعل .

• و « نور على نور » بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر .

• و « المصباح » بالعقل بالفعل لأنه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه .

• و « النار » بالعقل الفعال لأن المصابيح تشتعل منها .. » .

وهكذا جعل ابن سينا فى تعسف — رغبة فى التوفيق بين الدين والفلسفة — ما فى الآية الكريمة من كلمات رموزا لاصطلاحات فلسفية، بعضها لأفلاطون والبعض الآخر لأرسطو . وجعل محصل الآية بعد عناء : أن الله خير وسبب الخير فى العالم ، ومثل خيريته — أو هو صورته — فى هذا العالم ، ذلك العقل الانسانى الذى يتحول من استعداد للادراك الى عقل مستفاد بالفعل بواسطة العقل الفعال [1] .

---

(١) ولمعرفة التعقيد الذى قد ينشأ عن تفسير النصوص الدينية بالفلسفة ، نذكر هنا تفسيرا آخر للآية الكريمة ليس هو أوضح التفاسير المتداولة فيها ، ولكنه على كل حال ، ليس تفسير الدين بالفلسفة . يقول الامام الزمخشرى « المتوفى بخوارزم سنة ٥٣٨ هـ » فى كتابه « الكشاف » (جـ ٢ ص ٩٤ ، ٩٥) فى تفسير هذه الآية :

• « الله نور السموات والأرض » : أى الله ذو نور السموات والأرض ، أو الله صاحب الحق الواضح ، كالنور ، فى السموات والأرض ، أو صاحب الحق الواضح لأهل السموات والأرض .

• « كمشكوة » : أى كصفة مشكاة ، وهى الكوة فى الجدار غير النافذة .

• « فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة » : أراد قنديلا من زجاج أزهر .

• « كأنه كوكب درى » : شبه القنديل بأحد الدرارى من الكواكب وهى المشاهير ، كالمشترى والزهرة والمريخ .

• « يوقد من شجرة » : يعنى رويت ذبالته بزيتها .

• « مباركة » : كثيرة المنافع .

• « لا شرقية ولا غربية » : أى منبتها الشام ، وأجود أنواع الزيتون ما كان بالشام . وقيل معنى ذلك : لا فى مضحى ولا مقبأة ، ولكنه الشمس والظل يتعاقبان عليها ، وذلك أجود لحملها .

• « يكاد زيتها يضىء » أى من غير نار ، مبالغة فى صفائه .

• « نور على نور » : أى هذا الذى شبهت به الحق نور متضاعف ، قد تناصر فيه المشكاة ، والزجاجة والمصباح والزيت ، حتى لم تبق مما يقوى النور ويزيده اشراقا ويمده باضاءة بقية » .

ومعنى الآية الكريمة ، كما نقل عن على رضى الله عنه : الله نور السموات والأرض ، أى نشر فيها الحق وبثه فأضاءت بنوره ، أو نور قلوب أهلها به . ولا شك أنه معنى يتناسب مع طبيعة الدين فى أنه ميسر ادراكه للكثيرين . بخلاف المعنى الفلسفى الذى شرح به ابن سينا هذه الآية الكريمة ، اذ ادراكه وقف على الخاصة .

وما أبعد هذا المعنى عن أن يكون مقنعا للناس بوضوح هداية الله فى السموات والأرض ، لا يحول دون وضوحها حائل ، شأنها شأن ذلك النور الحسى الذى توافرت فيه عوامل الوضوح فى اشـعاعه والصفاء فى ضيائه .

ويفسر سورة « الناس » على الوجه الآتى :

من « شر الوسواس الخناس » : القوة التى توقع الوسوسة هى القوة المتخلية بحسب صيرورتها مستعملة للنفس الحيـوانية ، ثم ان حركتها تكون بالعكس . فـان النفس وجهتها الى المبادىء المفارقة ، والقوة المتخيلة اذا جذبتها الى الاشتغال بالمـادة وعلائقها فتلك التى تخنس أى تتحرك بالعكس ، وتجذب النفس فلذلك سميت خناسا .

« الذى يوسوس فى صدور الناس » : معناه أن الخناس ، وهو القوة المتخيلة ، انما يوسوس فى الصـدور التى هى المطيـة الأولى للنفس ، لما قد ثبت أن المتعلق الأول للنفس الانسـانية هو القلب ، وبواسطته تنبث القوى فى سائر الأعضاء ، فتأثير الوسوسة أولا فى الصدور .

ثم قال عز وجل : « من الجنة والناس » : الجن هو الاستتار ، والانس هو الاستئناس . فالأمور المسـتترة هى الحواس الباطنة ، والمستأنسة هى الحواس الظاهرة (١) .

ففسر :

• « الوسواس » : بقوة نفسية للانسان ، وهى القوة المتخيلة (٢)

(١) ص ٣٢ من جامع البدائع (فى رسالة المعوذتين) .

(٢) بينما الشىء الذى يشرح به مصدر الشر عادة هو « الشيطان » ، وهو ـ فى أكثر شروحه ـ طبيعة خارجة عن الانسان .

والجنة والناس » بالحواس الظاهرة والباطنة أى بقوى انسانية أيضا .

وبهذا التفسير وفق بين الدين والفلسفة ، بأن حمل نصوص الدين فى الشرح ما تحكيه الفلسفة خاصا بالشر ومصدره . اذ الفلسفة فى القديم والقرون الوسطى تميل الى أن يكون الانسان ذاته مصدر تصرفاته الخيرة والشريرة : عقله مصدر النوع الأول ، وجسمه مصدر النوع الثانى . وبعبارة أخرى « معرفته » أساس الفضائل ، و «غرائزه» أو قواه الشهوية مصدر الرذائل .

وتستوى فلسفة أفلاطون وأرسطو فى أن الانسان نفسه مصدر التصرفات كلها ، خيرها وشرها . والفرق بين فلسفتيهما فيما وراء ذلك فى النظرة الى الانسان : أهو مركب من جزئين سبق وجود أحدهما وجود الآخر ، أم هو وحدة واحدة ذات شعبتين . قال بالرأى الأول أفلاطون ، وبالثانى أرسطو .

• واخوان الصفا : يشرحون « الجنة والنار » بما يفهم منه أن الجنة هى عالم الأفلاك ، وأن النار هى عالم ما تحت فلك القمر ، وهو عالم الدنيا :

ففى الرسالة الثالثة من رسائلهم ـــ فى الحديث عن تجرد النفس واشتياقها الى عالم الأفلاك ـــ يقولون : « ... ، بل النفس اذا فارقت هذه الجثة ولم يعقها شىء من سوء أفعالها أو فساد آرائها وتراكم جهالاتها أو رداءة أخلاقها ، فهى هناك ـــ فى عالم الفلك ـــ طرفة عين بلا زمان ، لأن كونها حيث همتها ومحبوبها ، كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه . فاذا كان عشقها هو الكون مع هذا الجسد ، ومعشوقها

هذه الملذات المحسوسة المموهة الجرمانية ، وشــهواتها هذه الزينات الجسمانية ، فهى لا تبرح من هاهنا ، ولا تشتاق الصعود الى عالم الأفلاك ، ولا يفتح لها أبواب السموات ، ولا تدخل الجنة مع زمر الملائكة ، بل تبقى تحت فلك القمر ، سائحة فى قعر هذه الأجسام المستحيلة المتضادة: تارة من الكون الى الفساد ، وتارة من الفساد الى الكون : (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب) ، (لا بثين فيها أحقابا) ، مادامت الســموات والأرض ، لا يذوقون فيهــا برد عالم الأرواح الذى هو الريح والريحان ، ولايجدون لــذة شراب الجنان المذكور فى القرآن . ويروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : (الجنة فى السماء ، والنار فى الأرض) [1] .

ويفسرون الشريعة الالهية ــــ أو الوحى ــــ بشرح أفلوطينى ، فيقولون : « واعلم أن الشريعة الالهية هى جبلة روحانية ، تبدو من نفس جزئية فى جسد بشرى ، بقوة عقلية تفيض عليها من النفس الكلية ، باذن الله تعالى فى دور من الأدوار ، وفى وقت من الأوقات ، لتجذب النفوس الجزئية وتخلصها من أجساد بشرية متفرقة ، ليفصل بينها يوم القيامة ، (ليميز الله الخبيث من الطيب ، ويجعــل الخبيث بعضه على بعض ، فيركمه جميعا فيجعله فى جهنم) ، وقوله تعالى : (وينجى الله الذين اتقوا بمفازتهم) [2] .

فقد ربطوا بين الله والنفس الكلية من جهة ، والعقل الانسانى المفاض عليه من جهة أخرى ، كما ربطت الأفلاطونية الحديثة بين الله والنفس

(١) ص ٩١ جـ ١ طبع مطبعة الآداب ، سنة ١٣٠٦ هـ .

(٢) ص ١٨٢ ، جـ ٤ .

الكلية من جانب آخر . وجعلوا الخلاص من هذا العالم المادى غاية الانسان ، كما ارتأى ذلك التصوف الشرقى الذى يعد عنصرا رئيسيا فى بناء الأفلاطونية الحديثة .

ويفسرون « الشهداء » فى قوله تعالى : « أولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين ، والصديقين ، والشهداء ، والصالحين وحسن أولئك رفيقا » ، بهؤلاء الذين شهدوا تلك الأمور الروحانية المفارقة للهيولى ، ويعنون بها جنة الحياة ونعيمها (١) .

وشبيه بهذا النمط ـــ وهو شرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية المفصلة ـــ جمع المعانى الدينية مع المعانى الفلسفية فى نطاق واحد ، لتقرير غاية واحدة .

واخوان الصفا فوق شرحهم على النمط السابق ، جمعوا بين الدين والفلسفة فى الاستشهاد على أمر يريدون تقريره ، كاستشهادهم على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد بقولهم :

« يحكى عن هرمس المثلث بالحكمة ، وهو ادريس النبى عليه السلام ، انه صعد الى فلك زحل ودار معه ثلاثين سنة ، حتى شاهد جميع أحوال الفلك ، ثم نزل الى الأرض فخبر الناس فى علم النجوم ، قال الله تعالى : (ورفعناه مكانا عليا) .

وقال أرسطو فى كتاب « الثالوجيا » (ثيولوجيا) : ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى وصرت كأنى جوهر تجرد بلا بدن ، فأكون داخلا فى ذاتى خارجا عن جميع الأشياء ، فأرى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى له متعجبا هنا ، فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الأعلى الفاضل الشريف .

---

(١) جـ ٤ ص ١٨٣ : ١٨٥ من المصدر السابق .

وقال فيثاغورس فى الوصـية الذهبية : اذا فعلت ما قلت لك ياديوجانس ، وفارقت هذا البدن ، فتكون حينئذ سائحا غير عائد الى الانسانية ، ولا قابلا للموت .

وقال المسيح عليه السلام للحواريين فى وصية له : اذا فارقت هذا الهيكل فأنا واقف فى الهواء عن يمنة عرش ربى ، وأنا معكم حيثما ذهبتم ، فلا تخالفونى حتى تكونوا معى فى ملكوت السماء غدا .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه فى خطبة طويلة له : (أنا واقف لكم على الصراط ، وانكم ستردون على الحوض غدا ، فأقربكم منى منزلا يوم القيامة من خرج من الدنيا على هيئة ما تركته ، ألا لا تغيروا بعدى ، ألا لا تبدلوا بعدى) .

فهذه الأخبار والحكايات كلها ـــ يقول اخوان الصفاء ـــ دليل على بقاء النفس بعد مفارقة الجسد ، وأن الانسان العاقل اذا استبصرت نفسه فى هذه الدنيا وصفت من درن الشهوات والمآثم ، وزهدت فى الكون ههنا ، فانها عند مفارقة الجسد لا يعوقها شىء عن الصعود الى السماء ، ودخول الجنة والكون هناك .. »[1] .

فقد استدلوا بالقرآن والسنة ، وقول عيسى بن مريم ، كما استدلوا بقول فيثاغورس وأرسطو ، على ما أرادوا تقريره من بقاء النفوس بعد مفارقة الأجسام .

ومثل هذا الجمع بين الأقوال المختلفة : دينية وفلسفية ، ينتظم مع الشرح الفلسفى السابق للنصـوص الدينية المجملة فيما سميناه النمط الأولى القريب ، لقلة الصنعة العقلية فيه .

---

(۱) ص ۹۲ ـ ۹۳ ، جـ ۱ من المصدر السابق .

• **النمط الثانى :**

وهو نمط التأويل ، وهو أدق وأعمق من سابقه . والمراد به تأويل الحقائق الدينية بما يتفق مع الآراء الفلسفية ، أو اخضاع تلك الحقائق لهذه الآراء . وهذا النوع ان وجد عند الفارابى فوجوده واضح عند ابن سينا ، ولكنه لا يكاد يوجد عند اخوان الصفاء (1) .

---

(1) لأن اخوان الصفاء – كما يبدو من التعريف بهم فيما يلى – وجهوا نظرهم الى جذب الجمهور أكثر من التوجه الى الخاصة ، وطبع الجمهور يميل الى السطحية دون التعمق . والنمط الثانى من نمطى التوفيق ، وهو نمط التأويل ، أدق وأعمق من الأول .

• **البيئة السياسية لاخوان الصفاء :**

فى القرن الرابع الهجرى ، وان كان السلطان فى مركز الخلافة – فى بغداد – لبنى بويه ، الا أنه كانت دول لآخرين فى أطراف المملكة الاسلامية : فى الاندلس لبنى أمية ، وفى أفريقية للعبيديين ، وفى مصر للأخشيديين ، وفى حلب للحمدانيين ، وفى الجزيرة الفراتية للشيبانيين ، وفى عمان والبحرين واليمامة للقرامطة ، وفى خراسان وما وراء النهر لآل سامان ، مما يدل على أن الأمر والسلطان أصبح مطلوبا لكل فرد ولكل جماعة فى الامبراطورية الاسلامية ، وعلى أنه فى متناول بعض الأفراد وبعض الجماعات والأسر ، وعلى أنه لا طاعة لخليفة الا بقدر انتفاع المطيعين له من صلتهم بالخلافة .

وطلب السلطان والرغبة فيه الى هذا الحد ، من شأنهما التفريق بين أفراد الأسرة الواحدة فضلا عن أن يكون سببا فى انحلال وحدة الأمة المتكونة من عناصر متعددة ، ومن شأنهما كذلك حمل الناس على التفنن فى الأساليب الموصلة الى السلطان ، وفى أساليب الايقاع والكيد لمن بيده السلطان .

والدين كان – ولم يزل – من أشد هذه الأساليب أثرا ، لما له من صلة وثيقة فى تحريك العاطفة ، وبالتالى فى تألف الأحزاب والجمعيات لغايات ايجابية أو سلبية .

واخوان الصفاء نشأوا فى هذا الدور ، وتأثروا ببيئته ، وفتحوا أعينهم على أبرز المظاهر فيه ، وجربوا اشد الوسائل فتكا بالخصوم واقربها فى نيل الغايات – وهى التحكك بالدين .

• **ظهور تعاليم اخوان الصفاء :**

ومما لا ريب فيه أن أواسط القرن الرابع الهجرى كان مسرح النشاط لاخوان الصفاء فى بث تعاليمهم التى وصلت اذ ذاك الى مسامع صاحب السلطة فى مقر الخلافة – بغداد – سنة ٣٧٣ هـ ، وهو صمصام الدولة (هو المرزبان بن عضد الدولة ابن ركن الدولة : الحسن بن بويه . تولى السلطة فى بغداد فى عهد الطائع

. . . .

من سنة ٣٧٢ هـ ــ ٣٧٦ هـ) . وكان اخوان الصفاء ، من قبل لا يجرءون على الظهور بتعاليمهم أمام الحكام وولاة الأمر . وفى هذا القرن أخرجوا دائرة معارفهم ، وهى رسائلهم ، وانتشر تداولها فى المكتبات والمجالس .

• من هم اخوان الصفاء :

يقول أبو حيان التوحيدى فى مقابساته (ص ٤٥ طبع المطبعة الرحمانية سنة ١٩٢٩ م) : « سألنى الوزير صمصام الدولة فى حدود سنة ٣٨٣ هـ ، فقال : حدثنى عن شىء هو أهم من هذا الى واخطر على بالى ! انى لا ازال أسمع من زيد بن رفاعة قولا يريبنى ، ومذهبا لا عهد لى به ، وكناية عما لا أحقه ، واشارة الى مالا يتضح شىء منه ، يذكر الحروف ويذكر النقط ، ويزعم أن الباء لم تنقط من تحت واحدة الا لسبب ، والتاء لم تنقط من فوق اثنتين الا لعلة ، والألف لم تعجم الا لغرض ، وأشباه هذا . وأشهد منه فى عرض ذلك دعوى يتعاظم بها ، فما حديثه ؟ وما شأنه ؟ وما دخلته ؟ فقد بلغنى ــ يا أبا حيان انك تغشاه وتجلس اليه وتكثر عنده ، ومن طالت عشرته لانسان صدقت خبرته به ، وأمكن اطلاعه على مستكن رأيه وخافى مذهبه .

فقلت : أيها الوزير ! أنت الذى تعرفه قبلى قديما وحديثا بالاختبار والاستخدام ، وله منك الامرة القديمة والنسبة المعروفة .

فقال : دع هذا وصفه لى ! فقلت : هناك ذكاء غالب ، ذهن وقاد ، ومتسع فى قول النظم والنثر ، مع الكتابة البارعة فى الحساب والبلاغة ، وحفظ أيام الناس ، وسماع المقالات ، وتبصر فى الآراء والديانات ... قال : فعلى هذا ، ما مذهبه ؟ قلت : لا ينسب الى شىء ولا يعرف برهط ، لجيشانه بكل شىء وغليانه بكل باب ، ولاختلاف ما يبدو من بسطته ببيانه وسطوته بلسانه . وقد أقام بالبصرة زمنا طويلا ، وصادف بها جماعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة . منهم : أبو سليمان محمد بن معشر البستى والمعروف بالمقدسى ، وأبو الحسن على بن هارون الزنجانى ، وأبو أحمد المهرجانى ، والعوفى ، وغيرهم ، فصحبهم وخدمهم . وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة ، وتصافت بالصداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة . فوضعوا بينهم مذهبا ، زعموا أنهم قربوا به الطريق الى الفوز برضوان الله . وذلك أنهم قالوا : ان الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل الى غسلها الا بالفلسفة ، لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية . وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال . ووضعوا خمسين رسالة فى جميع أجزاء الفلسفة : علميها وعمليها ، وأفردوا لها فهرسا وسموها « رسائل اخوان الصفاء » ، وكتموا فيها أسماءهم ، وبثوها فى الوارقية ووهبوها للناس . وحشوا هذه الرسائل بالكلمات الدينية والأمثال الشرعية والحروف المحتملة الطرق المموهة ... » .

• غرض اخوان الصفاء :

ــ قد يكون اخوان الصفاء اعتقدوا حقا ان الشريعة تدنست بأقوال وتأويلات لا تتصل بها ، وأن الحكمة (الفلسفة) وحدها هى علاج هذا الطارىء المشين . فدرسوا

الفلسفة بناء عن هذا الاعتقاد ، ومزجوها بالدين لتحقيق هذه الغاية ، حتى يصلوا من وراء ذلك الى تطهير انفسهم والصعود الى ملكوت السموات . ولكنهم كتموا أسماءهم عن الناس حتى لا تتسرب الى الحكام خشيـــة أن ينزل بهم العقاب ، لأن الخلفاء منذ عهد المتوكل (٢٣٢ – ٢٤٧ هـ) الى استقلال بنى بويه بالسلطان فى خلافة المستكفى (٣٣٤ هـ) ، كانوا يميلون الى تأييد مذهب الفقهاء وأهل النص والاعراض عن المذاهب العقلية : مذهب المعتزلة ، وآراء الفلاسفة . وقد حرم المتوكل بالفعل الظهور بهذه المذاهب فى المجالس ، وتداول تعليمها وتعلمها ، واشتد فى هذا التحريم . فاخوان الصفاء أرادوا أن يجمعوا بين الاشتغال بالحكمة وعدم التعرض للعقاب ، كما تقول جماعتهم (ج ٤ ص ٨٥ – ٨٦ من رسائلهم) : « اعلم أيها الأخ البار الرحيم ، أيدك الله وايانا بروح منه ، انا نحن جماعة أصدقاء ، وأصفياء كرام ، كنا بتنا مرة فى كهف مدينتنا تتقلب بنا تصاريف الزمان ، ونوائب الحدثان ، حتى أشرقت علينا الشمس ، وجاء وقت المعاد فانتبهنا ، لما انقضى دور الرقاد . واجتمعنا ، بعد تفرق فى البلاد ، فى مملكة صاحب الناموس الأكبر ، وشاهدنا مدينتنا الروحانية . فهل لك يا أخى أن تبادر وتركب معنا سفينة النجاة التى بناها أبونا نوح عليه السلام ! فتنجو من طوفان نار الطبيعة ، قبل أن تأتى السماء بدخان مبين ، تسلم من أمواج وبحر الهيولى ، ولا تكون من المغرقين » .

• وقد يكون غرضهم الأول أن ينالوا فوزا سياسيا ، وأن يكونوا لجماعتهم سلطانا زمانيا بين هذه الأحزاب والجماعات والدويلات المختلفة التى تميز بها القرن الرابع الهجرى ، لضعف السلطة المركزية وتشتت بسبب تحكيم العناصر الأجنبية وتحكمهم . فتكونوا باسم الاصلاح الدينى ، والفوا رسائلهم فى تهذيب النفس واصلاح الأخلاق ، ودعوا الى نشر مذهبهم على انه المذهب الصحيح الذى جمع بين مبـــادىء الدين والفلســـفة الاغريقية ، أى جمع بين الوحى والعقل . وكتموا كذلك أسماءهم لئلا يضطهدهم صاحب السلطان ، أو أصحاب السلطان فى البقاع المختلفة . والداعى الى الكتمان هنا أشد ، لأن الولاة والحكام اذا غضبوا لمذهب دينى ففى الواقع لما لهم فى هذا المذهب من منفعة ، ولما لهم فيه من سند العصبية وقوة الرابطة الحزبية .

• ويبدو أن غايتهم الخفية والمهمة فى رأيهم : هى الحصول على السلطان ، لأن اصلاحهم للدين وعلاجهم لتطهيره وتصفيته لم يكن اصلاحا يلتئم فى كثير من نقطه مع مبادىء الدين نفسه ، ولم يكن علاجا ينم عن رغبة التطهير الحقيقية . ففلسفتهم التى كانوا يميلون اليها كانت فلسفة طبيعية ورياضية ، والأولى قد تتعارض بشدة مع وجهة نظر الدين فى شرح العالم . فعلم الفلك ، وهو فرع من الفلسفة الطبيعية وكان محببا لنفوس اخوان الصفاء ، تختلف وجهة نظره تماما مع الدين : فالدين يرى الله والعالم أو الحياة الدنيا والحياة المغيبة ، وعلم النجوم أو علم الأفلاك يرى عالم السموات والأرض ، ونظرة الدين تملى بأن الأثر كله لله ، بينما يرى علم الفلك أن الأرض وما فيها من نفوس مرتبط بتصرف القوى السماوية وهى الكواكب ، يرى أنهـــا شـــعاع للنور السماوى وصـــدى للتآلف السماوى الدائم . والفيلسوف الذى ينسب الى عقول الأفلاك ادراكا وارادة ، يعتبرها نائبـــة مناب القضـــاء الالهى ، ويرجع الى تأثيرها وعملها خير الأرض وشرها ، ويستنتج من أحوال أجسامها ومواقعها الحوادث المقبلة . أما الذى يجعلها عقولا محضة

أما ابن رشد : فتوفيقه ليس بين مشاكل الدين ومشاكل الفلسفة الاغريقية بقدر ما بين طبيعة العقل وطبيعة الدين ، أو بين ما تهدف اليه

= فينسب اليها احداث الخير جملة فى العالم فقط ، دون التأثير على الشخص (وهـــذا معناه أن الشر فى العالم من تصرفات الفرد ومنسوب اليه) .

• ولأن جمعهم بين عناصر دينية من مذاهب مختلفة : من مذاهب المعتزلة والشيعة ، ومن التوراة والانجيل ، ومن الزرادشتية والمانوية ، مع الفلسفة الاغريقية ، ينم عن أنهم كانوا يميلون الى المذهب العالمى ـ وهو النظر الى كل الآراء الدينية والانسانية بمقياس واحد أكثر من التعبير عن تحيزها الى دين بعينه يبغون تبسيط عقيدته وتيسير أمره بين أتباعه . ومن نظر فى رسائلهم لا يسعه الا أن يوافق أبا حيان التوحيدى : من أن اخوان الصفاء كانوا يدينون بالمعارف الانسانية والديانات كلها على السواء . يرون أن أنبياءهم : نوح ، وابراهيم . وسقراط ، وافلاطون ، وزرادشت ، وعيسى ، ومحمد ، وعلى . وسقراط ، وعيسى ، وحـواريه . والعلويون فى نظرهم شـهداء الايمان بالعقل ، هم لهذا مقدسون .

فالغاية السياسية واضحة لتكون هدفا لعملهم ، والمحافظة على كتمان أسمائهم .

وكتمان اخوان الصفاء لأسمائهم هو الأمر الذى بسببه يصعب على الباحث أولا تحديد غايتهم على وجه اليقين لعدم التمكن حينئذ من دراسة شخصياتهم وبيئاتهم ، ويصعب عليه ثانيا فهم مذهبهم كوحدة عامة تتجلى فى رسائلهم .

ولهـــذا يجب فى دراسة مذهبهم عدم محاولة التوفيق فيما يبدو فيه من تعارض فى الفكر ، لأن التعارض حينئـــذ من خواص الخلط المختلف المصادر . ويكتفى بدرسه على أنه خليط من مذاهب المعتزلة والشيعة وبعض آراء المسيحية والزرداشتية بالفلسفة الاغريقية ، وبالأخص الفلسفة الطبيعية والفيثاغورية .

وربما لا تكون هناك قيمة علمية فى دراسة مذهب اخوان الصفاء ، لانهم لم يأتوا بجديد فى الفكرة ، كما لم ينجحوا فى التوفيق بين المذاهب المختلفة . ولكن دراسته على كل حال تعرفنا من الناحية التاريخية : كيف كان يستغل الدين فى المنافع الشخصية والسياسية ، ومبلغ قوة العاطفة الدينية عند الشعوب الاسلامية فى هذه المدة ، واخيرا تعطينا صورة للبحث العلمى ـ وبالأخص الاشتغال بالفلسفة ـ عند فريق من المتفلسفين المسلمين .

على أنه لا يصح اغماط هذه الجماعة حقها فى الفضل : على كثرة اطلاعها ، واستيعابها للمذاهب الفلسفية والآراء الدينية ، ونشر ذلك كله بأسلوب مبسط وواضح مفهوم .

الفلسفة ويهدف اليه الدين . فهو يقول : « فقد تبين من هذا : أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها — وهو الذى جمع أمرين : أحدهما ذكاء الفطرة ، والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية . فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدى الى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى » (١) .

ويقول أيضا : « .. فان النفس مما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة ، والاعتقادات المحرفة ، فى غاية الحزن والألم ، وبخاصة ما عرض لها من ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة . فان الأذية من الصديق هى أشد أذية من العدو . أعنى أن الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة ، فالأذية ممن ينسب اليها أشد الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة » (٢) .

ويقول فى موضع ثالث : « .. واذا تقرر هذا كله وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الالهية حق ، وأنها التى نبهت على هذه السعادة ودعت اليها ، التى هى المعرفة بالله جل وعز وبمخلوقاته ، وأن ذلك عند كل مسلم من الطريق الذى اقتضته جبلته وطبيعته من

(١) فى كتابه : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ص ٦ طبع مطبعة الشرق الاسلامية .

(٢) المصدر السابق ص ٢٧ .

التصديق — وذلك أن طباع الناس متفاوتة فى التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان اذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية — وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الالهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل انسان الا من يجحدها عنادا بلسانه ، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها الى الله تعالى لاغفاله ذلك من نفسه .. واذا كانت هـذه الشرائع حقا وداعية الى النظـر المؤدى الى معـرفة الحق ، فانا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهانى الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضـاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له)[1] .

وتوفيق المتصوفة — وفى مقدمتهم ابن عربى — بين الدين والفلسفة

---

(١) المصدر السـابق ص ٧ ، ٨ . ويسـير فى اتجـاه قريب من اتجاه ابن رشد فى التوفيق بين الدين والفلسفة : ابن القيم الجوزيه . فهو مثلا فى توفيقه فى مسألة الحسن والقبح : يرى أن العقل يدرك حسن الحسن وقبح القبيح ، وحسن الحسن لذاته وقبح القبيح لذاته لا لاعتبار طارىء . ثم مع ذلك يرى أن الثواب على الحسن والعقـاب على القبيح لا يكون الا بعـد اقامة الحجة من ارسـال الرسول وتبليغ ما أنزل الله ...

• ويسـتدل على الرأى الأول : وهـو ادراك الحسن والقبح لذاتهما ، بقوله تعالى : (ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة — فى ذاته بادراك العقل له — وساء سبيلا) . وبقوله تعالى : (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات — فى ذاتها بادراك العقل لها — أحلت لهم) .

• ويستدل على الثانى : وهو أن الجزاء على الحسن والقبح لا يكون الا بعد اقامة الحجة عن طريق الرسالة بقوله تعالى : (ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا ؟ قالوا : بلى ! ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين) .

أقرب الى الشرح الرمزى منه الى التأويل حسب عرف اللغة ، لأنه اذا كان غير المتصوفة من فلاسفة المسلمين يجدون فى بعض الأحايين بعدا بين الآراء الفلسفية والآراء الدينية الاسلامية التى يحاولون التوفيق بينها ، فانهم فى كثير من الأحايين يجدون قربا بين النوعين ، وعلى وجه التخصيص اذا كانت الآراء الفلسفية مستمدة من تعاليم أفلاطون .
أما المذهب الصوفى فأساسه قد يبعد بعدا شديدا عن أساس الاسلام .
يقول « جولدزيهر » فى كتابه « محاضرات فى اتجاهات المسلمين فى تفسير القرآن » : « ليس من السهل لدى صوفية الاسلام أن يعثروا فى القرآن على فكر المذهب الصوفى ، وأن يستشهدوا بالكتاب المقدس على نظرتهم فى الدين وفى العالم . اذ من الصعب تصور فكر دينية ، يضاد بعضها بعضا ، وراء الاسلام الأول والمذهب الصوفى . فهناك فى الاسلام الفهم المعقول لانفصال الله التام عن العالم ، وهنا ــ فى المذهب الصوفى ــ اعتقاد حلول الله فى العالم » .

فمحاولة التوفيق اذن بين التصوف والاسلام لابد أن تعتمد على جذب عنيف بين الطرفين ، أو بالأحرى جذب عنيف لنصوص القرآن نحو التصوف . وليس من اليسير اذن أن يوجد فى عبارات الدين ــ عن طريق ما يسمى بالدلالة الوضعية : وهى الدلالة المتبادرة ، أو ما يعرف بالدلالة الثانوية : وهى دلالة المجاز ــ ما يعطى أساس التصوف . ولا شك ، بعد هذا ، اذا حملت العبارات الدينية المعانى التصوفية وفسرت تلك بهذه ، تكون دلالة تلك العبارات على هذه المعانى أشبه بدلالة الرموز على ما جعلت رمزا له ، أو الاشارات على ما اعتبرت له اشارات . وبعبارة أخرى تكون دلالتها عليها على غير

العرف العام للغة ، وعلى غير النمط الجارى فى اطلاق ألفاظها على معانيها وفهم هذه من تلك .

ولكنهم فى سبيل غايتهم ، ربما لا يحفلون برعاية هذا العرف العام للغة . وربما على العكس يتجاوزونه قصــدا ، لأنهم يرون أن معنى القرآن والسنة ليس فيما يتبادر من ألفاظهما ، بل فيما وراء هذا المتبادر . كما أن مغزى الوحى الالهى لا يرونه فى « مبتذلات » هذا المتبادر ، بل فى الفكر العميقة التى وراءه ، « اذ وراء المعنى الظاهر المحسوس للفظ يوجد سر عقلى ، ووراء الظاهر يوجد الباطن ، وجسم الايمان هو الوقوف عند تفسير النص ، وبداخله المعنى العميق ـــ كعقل ، وأين يوجد جسم فيه حياة بغير عقل ؟ ـــ هكذا يروى عنهم » .

والفارابى وابن سينا اذن زعيما النمط الثانى من التوفيق بين الدين والفلسفة . ولكى تتبين قيمة عملهما العقلى الخاص بهما فى هــذا التوفيق ـــ وهو أساس تفلسفهما ـــ يتحتم :

• عرض مشاكل الفلسفة الاغريقية الالهية قبــل أن يتناولها الفارابى وابن سينا .

• ثم تصوير هذين لها فى ظل محاولة الملاءمة بينها وبين الاسلام .

• وبالموازنة بين الخطوتين ، يتميز عملهما الخاص وتتحدد القيمة الذاتية له ، كما يظهر أثر هذا العمل بالنسبة للاسلام كعقيدة .

مشكلة الوجود

إختلاف النظر في الوجود

اختلاف النظر فى الوجود[1] من أهم أسباب التغاير : بين الأديان بعضها مع بعض ، وبين المذاهب الفلسفية بعضها مع بعض أيضا ، ثم أخيرا كذلك بين الأديان كلها من جهة والفلسفات جميعها من جهة أخرى . فالأديان كلها تشترك فى أنها توحى بتفرقة فى « الوجود » وبتنويعه الى أنواع ، وتختلف بعد ذلك بالمبالغة فى التفرقة بين ضروبه ، أو الاعتدال فيها . والمذاهب الفلسفية بعضها قد يجارى الأديان فى هذه التفرقة ، ويجاريها كذلك فى المبالغة ، أو الاعتدال فيها ، والبعض الآخر منها قد يعارض الأديان جملة فى أصل نظرتها الى « الوجود » ، فينفى التفرقة ويزيل التفاوت فيه . وعندئذ لا يوصف رأى هذا المذهب بالمبالغة فى التفرقة ، أو الاعتدال فى التفرقة ، لأنه قام على نفيها أصالة .

والتفرقة فى « الوجود » تقوم :

• على أن هناك نوعا رفيعا منه : له منتهى الكمال والخيرية ، ويستحيل عليه التغير ، ولا يتصور العقل له بداية ونهاية ، بل تصوره مصاحب لوصف الانسان بالادراك ، فهو قديم أبدى .

---

(١) والوجود يشمل « الكل » شمولا بالتشكيك ، لا بالتواطؤ . ولذا لم يصلح أن يكون جنسا . فانه فى بعض الأفراد أولى وأول ، وفى بعضها لا أولى ولا أول . وهو أشهر من أن يحد أو يرسم ، ولا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنه به أول لكل شىء . فلا شرح له ، بل صورته تقدم فى النفس بلا توسط شىء . (يحكيه الشهرستانى فى كتابه الملل والنحل — ص ٦٦٦ اخراج بدران — عن ابن سينا فى تعريف الوجود) .

• وأن هناك أيضا نوعا آخر أقل شأنا وقيمة من سابقه : مقابلا له . ومع ذلك ، فالأول أصل للثانى ، واليه ينتهى مصيره كذلك .

واختلاف الأديان فيما بينها ، كاختلاف المذاهب الفلسفية التى ترى رأى الأديان فى التفرقة فى « الوجود » ، هو فى تقويم النوع الثانى منه المقابل للنوع الرفيع فيه : فقد تسلب من هذا النوع القيمة أصلا فهو « عدم » ، وقد يمنح بعض القيمة فهو « وجود » لا على الاطلاق ، بل هو وجود مقيد .

والدين ، أو المذهب الفلسفى ، الذى يسلب النوع الثانى كل قيمة — ويسميه من أجل ذلك « عدما » — لا يبغى بهذه التسمية سوى التعبير عنه بأنه متمحض للشر والنقص ، وأنه على النقيض تماما من النوع الأول . وأساس هذه النظرة السالبة ، المبالغة فى تعظيم النوع الأول ، وفى تحقير النوع الثانى .

والدين ، أو المذهب الفلسفى ، الذى يمنح النوع الثانى «وجودا»، لكن لا على الاطلاق ، يرمى الى أن هذا النوع يتضمن من أوصاف الأول شيئا ، ولكنه على كل حال لا يساويه : ففيه خير ولكنه ليس متمحضا له ؛ وفيه كمال ولكنه ليس متمحضا له ، أى هو مزيج من الخير والشر والكمال والنقص . وهذه النظرة الايجابية نسبيا تميل الى الاعتدال فى تحقير النوع الثانى ، لأنها تعترف بمشاركة بينه وبين النوع الأول ، وان كان نصيب كل منهما فى المشترك فيه مختلفا .

والنوع الرفيع من الوجود ، لتميزه عن أفراد النوع الدنىء التى يمثلها هذا العالم المشاهد ، يتصوره العقل « مغيبا » غير مدرك

بما ينتسب من الانسان الى هذا العالم الحسى ، وهو الحواس . كما يتصوره « مجردا » عن كل تشخص وتحديد على النحو الذى يقع فيه .

أما ذلك البعض من المذاهب الفلسفية الذى لا يرى تفرقة فى « الوجود » ، فليس أمام نظرته الا هذا العالم المشاهد ، ولذا لا يصل « الوجود » فى رأيه الى مشكلة يعالجها ، لأن من يتناول « الوجود » كمشكلة يريد أن يفرق فيه حتما بين نوعين : اما متقابلان تمام المقابلة ــ وهذه النظرة قل أن توجد عند فيلسوف ، أو بينهما شركة يختلف فيها نصيب كل منهما .

والمنهج الذى أخذنا به أنفسنا لمعرفة خصائص التفلسف الاسلامى ، وهو منهج الموازنة بين سابق المشكلة قبل أن يتناولها المسلمون وتصويرها لديهم بعد تفلسفهم فيها ، يدفعنا الى ذكر مشكلة الوجود ــ وغيرها من مشاكل أخرى ــ فى عرضها التاريخى .

الوجود عند البراهميين :

البراهمية دين قبل كل شىء ، وما ترى فيها من عمل عقلى للانسان خاضع لمبادىء دينها التى يدعى الوحى والتنزيل فيها . فنظرتها المترقبة الى « الوجود » نظرة مفرقة بين نوعين فيه ، والذى يراد معرفته بعد هذا رأيها فى قيمة النوع الثانى منه : أله بعض القيمة فليس « عدما » ، أم لا اعتبار له على الاطلاق فهو « عدم » ؟؟

• البراهمية لا تقوّم النوع الثانى ، وهو هذا العالم المشاهد ، وتجعله لذلك « عدما » . وطبيعى اذا جعلته عدما وسلبته كل أوصاف « الوجود » وخصائصه ، أنها تقوّم النوع الأول ــ وهو النوع

الرفيع ـــ على أنه « الوجود » كله ، وله « وحده » خصائص الوجود دون مقابله .

وهى اذ تقصر « الوجود » على النـــوع الرفيع وتطلقه عليه « وحده » ، ترى « وحدة فى الوجود » . ومعنى هذا : أن ما يستلزمه معنى « الوجود » من أوصاف وخصائص لواحد ، لا يشاركه غيره فيها . والغير هنا هو ذلك المقابل للنوع الرفيع ، وهو هذا العالم . فهذا العالم ، فى نظر البراهمية اذن ، « عدم » محض ، ومتغير لا يشوبه استقرار ولا يطرأ عليه دوام .

و « الواحد » الذى قصرت عليه « الوجود » تسميه « براهما » ، وهو الهها الأعظم [1] و « براهما » ـــ على هذا ـــ هو الكامل وحده ، والخير وحده ، والدائم وحده ، والقديم الأزلى وحده ؛ ليس لهذا العالم شائبة شركة فى خصائصه هذه .

و « وجود واحد » و « عدم » ، وكامل كل الكمال وناقص كل النقص ، وخير كل الخير وشر كل الشر ، ودائم كل الدوام ومتغير

---

(١) وصف براهما بالاله الأعظم ـ وهو أفعل تفضيل ـ يدل على مشاركة غيره له فى معنى الألوهية . وقد كانت هناك شركة فى الواقع بينه وبين غيره فى هذا المعنى .. اذ البراهميـــة تعتبر تعـديلا أو « اصلاحا » فى الديانة الهنـدية القديمة . والديانة الهندية القديمة ، وهى ديانة الآريين قبل اصلاحها وتعديلها ـ عن طريق البراهمية فى الهند والزرادشتية فى بلاد فارس ـ كانت ديانة معددة . والتعدد فى التأليه يوحى بتفاوت فى المنزلة بين الآلهة المتعددة : ف « براهما » الذى جعلته الديانة البراهمية الآن معبودها الأوحد كان أعظم الآلهة وأكبرها فى الديانة الآرية قبل أن يطرأ عليها الاصلاح الدينى الذى عرف ب « البراهمية » . فجعله فى البراهمية المعبود الأول ، ربما يصح أن يكون نتيجة تأثرها بتلقيب الشعوب الآرية له من قبل ب « الأكبر » و « الأعظم » .

كل التغير ، كل هذا يصور فى نظر البراهمة المفارقة بين الاله المستتر والعالم المشاهد : بين « براهما » وهذا العالم .

ف « وحدة الوجود » تعبير عن عقيدة أو مذهب يرى مبالغة فى التفرقة بين اله يعبد وانسان عابد ؛ يرى الاله كل شىء ، والانسان ـــ لأنه من هذا العالم ـــ لا شىء ؛ يرى الاله وحده « الوجود » والانسان فى مقابله « عدما » .

• ولكن بجانب قصر « الوجـــود » على « براهما » واطلاق « العدم » على مقابله وهو هذا العالم ، ترى الديانة البراهمية أن « براهما » حال فى هذا العالم ، أو « الوجود » حال فى « العدم » ، أو الخير حال فى الشر ، أو الكمال حال فى النقص ، أو الدائم حال فى اللادائم . فليس « براهما » ، وكل جزء من أجزائه أيضا مركب من شيئين متقابلين تمام المقابلة . والانسان ـــ كجزء من هذا العالم ـــ مركب من خير وشر ، وكمال ونقص ، ودوام ولا دوام ، وباق وفان .

وبالقول « بالحلول » رسمت البراهمية خطة الانسان الخلقية فى هذه الحياة ، وحددت له تبعا لذلك مهمته ، وهى مهمة التخلص من الشر ، والتقرب من الخير . والشر هو ماله من جسم ، لأنه هو الذى يتبع العالم المشاهد ، والخير هو « الحال » المستتر فيه ، وهو « براهما » . وقد شرحه خاصة البراهميين بـ « العقل » أو « الروح »

فمهمه البراهمى اذن فى حياته تنحصر فى أمـــرين : فى التقريب الى العقـــل من طريق التفكير ، وابتعـــاد عن مطالب الجسم وهى الشهوات بالمبالغة فى الزهـــد . وكلما فكر البراهمى كثيرا ، وكلما بالغ فى الزهد كان وفيا لمهمته كبراهمى ، اذ على المبالغة فى الزهد يتوقف

خلاص الانسان من الشر الى حد كبير ، لأنها تعجل بافناء الجسم الذى هو مصدره . كما يتوقف عليها الى حد كبير أيضا صيرورة الانسان « براهما » أو « عقلا » خالصا ، وبالتالى سعيدا تام السعادة . ولذا يعد مشروعا فى الديانة البراهمية كل وسيلة تحقق الافناء ، كالصوم لغير أجل معلوم .

• وليست الصيرورة الى « براهما » الا اتحادا به . لأن الفرد من الانسان ـــ وهو مركب من « حال » هو براهما و « حال فيه » هو الجسم ، أو من حال هو « الوجود » وحال فيه هو العدم ، أو من حال هو « الخير المحض » وحال فيه هو « الشر المحض » ـــ اذا حارب الشر المحض وعمل على اماتته والتخلص منه ، فانه حتما يصير « براهما » ، أو « وجودا محضا » أو « خيرا محضا » ، لأن ذلك هو الباقى بعد تمام الافناء والتخلص .

فرأى البراهميين فى « الوجود » :

ـــ يوصل الى « الوحدة » فيه .

ـــ ثم يجعل هذا الوجود الواحد حالا فى مقابله ، وهو « العدم » أو هذا العالم .

ـــ ثم يجعل العالم كله ، وبالأخص الانسان منه ، « متحدا » به فى النهاية .

ولمبالغة البراهميين فى التفرقة فى القيمة بين الله والعالم ، أو بين « براهما » والعالم المشاهد ، أو بين الروح والمادة ، باطلاقهم على الأول « وجودا » وتسميتهم للثانى « عدما » ، كانت وسائلهم فى

السلوك التى نصحوا الانسان البراهمى باتباعها كى يصل الى الهدف الذى حددوه له ، مبالغا فيها أيضا ، فيها مشقة وعنف ، ولكنها تنطوى كذلك على تربية لارادة الانسان اذا أخذ نفسه بها .

عند الاغريق

الايليون :

والمدرسة الايلية [1] هى المدرسة الأولى من مدارس الاغريق الفلسفية الميتافيزيقية التى تناولت مشكلة « الوجود » ، وأبدت فيها رأيا يختلف فى بداية أمرها عن رأيها فى نهايتها .

أما المدارس الطبيعية ، التى سبقتها ، فلا يقال عنها انها بحثت « الوجود » . اذ كل ما بحثته أنها تناولت أصل العالم الطبيعي وفتشت فيه عن شىء يصلح أن يكون أصلا لكل ما فيه من موجودات طبيعية . ومعالجة « الوجود » ـــ اذا قيل ان مدرسة من المدارس الفلسفية عالجته ـــ تستلزم فرض البحث فى شىء آخر مغاير لهذا العالم الطبيعى ، خارج عنه أو حال فيه ، ومثل هذا البحث لم يوجد عند الفلاسفة الطبيعيين السابقين على الايليين .

• ومن رجال المدرسة الايلية المتقدمين الذين رددوا قول البراهميين فى الوجود الواحد أو فى « وحدة الوجود » : اكزينوفان Xenophanes . اذ ينقل عنه أنه قال : « اله واحد هو الأكبر .. وليس الها خارجا عن العالم ولا فوقه ، بل كعقل مطلق متحد بهذا العالم غير منفصل عنه ومدبر له » . فهو من أصحاب مذهب « الوحدة الحلولية » Immanenz Pantheismus ، الذى يجعل

(1) مدة ازدهارها من ٥٤٠ ــ ٤٦٠ ق . م .

الطبيعة هى الله والله هو الطبيعة ، وفى الوقت نفسه يؤكد وحدة الله ، ويرفع خصائص « الوجود » عن العالم الطبيعى .

وبناء على رأيه هذا ، اذا كان « الوجود » الواحد هو الاله الأكبر ، فالعالم المحسوس فى نظره « غير موجود » أو هو « عدم » . واذا حكم انسان على هذا العالم بأنه موجود ، فحكمه هذا لا يتجاوز كونه عملا من أعمال الشخص Subjeetive ، وليس تعبيرا عما فى الواقع ونفس الأمر ، اذ الواقع أن « الوجود » واحد والموصوف به غير هذا العالم .

.. هكذا يتسلسل منطق اكزينوفان فى « الوجود » . وهو كغيره من رجال المدرسة الايلية ، اذا نفى « الوجود » عن هذا العالم يعلل نفيه هذا بما فى العالم من تعدد الظواهر ، وبما فيه من تغيير وتبديل وحركة لا تنقطع . ومن مستلزمات معنى الوجود : الدوام ، والقدم ، والأزلية .. الخ .

واذا كان العالم المحسوس لا « وجود » له ، فما يتصل به لا اعتبار له أيضا . ولهذا يرى اكزينوفان — ومن ينظر نظرته — أن وسيلة ادراك « الوجود الواحد » النظر النفسى الداخلى ، أى التأمل . إذ التأمل وحده وسيلة اليقين ، وليست الحواس . لأنها تنتسب الى المتغير (العالم) ، فلا تكون عندئذ على حالة واحدة ، حتى تكون نتيجة ادراكها واحدة ، غير متغيرة . ولذا فالحواس لا توصل الى غير الظن .

ولأن موضوع التأمل العقلى هو « الوجود » والوجود ثابت فالمعرفة التى تنشأ عنه هى معرفة « الحق » ، ولأن موضوع الحواس هو هذا العالم المتغير فالمعرفة الناشئة عنها نوع من الخداع .

واكزينوفان اذ يشترك مع البراهمية فى قصر « الوجود » على

واحد ، وبالتالى فى الغاء اعتبار هذا العالم ، واذ يشترك معها أيضا فى القول بـ « حلول » هذا « الوجود الواحد » فى العالم المشاهد ، فان (بارمينيدس) — من متأخرى رجال مدرسته — يخالفه كما يخالف البراهمية ، فى القول بـ « حلول » « الوجود الواحد » فى هذا العالم ، اذ يراه منفصلا عنه . ومخالفة بارمينيدس هذه لأكزينوفان لا تغير ما يقال عن عملهما فى المدرسة الايلية من أن : أكزينوفان كان معبدا لرأى وحدة « الوجود » فى هذه المدرسة ، وبارمينيدس كان متمما له ، لأن افتراقهما كان فى القول بـ « الحلول » أو بمقابلة وهو « الانفصال » فحسب . وفى هذا يقول أرسطو متحدثا عن المدرسة الايلية :

« أكزينوفان هو الأول من أصحاب هذه المدرسة الذى قال « بالوحدة » ، ذاكرا — حال كونه ناظرا الى السماء — أنها الله ، وبارمينيدس تمم هذا المذهب ، وتوسع فيه بنفى موجود آخر بجانب الله » [1] .

والايليون برأيهم هذا فى « الوجود » : يبالغون فى التفرقة بين الله والعالم ، أو بين العقل والمادة . لأنهم — كما تقدم — يقصرون « الوجود » أو أوصاف الكمال على الأول منهما ، ويلغون اعتبار الثانى ويجعلونه « عدما » أو شرا .

---

(١) ص ٢٦ من كتاب :

« المصطلحات الفلسفية » .Philoeophische Fachausdrücke طبع ميونيخ »
تأليف Otto Willmann

وبناء على الغائهم اعتبار عالم الحس ألغوا اعتبـار الحواس ـــ كما سبق أيضا ـــ كوسيلة الى معرفة اليقين ، وجعلوا التأمل وحده أو الادراك العقلى الوسيلة اليقينية الى معرفة « الحق » ، وهـو « الوجود » .

ويختلفون فقط عن البراهميين : فى أنهـم لم يقـولوا جميعا « بالحلول » ، أى بحلول « الوجود » الواحد فى هذا العالم . كما لم يعرف عن مدرستهم ، على وجه الدقة ، القول بـ « الاتحاد » الذى جعله البراهميون مصير العالم ، وبالأخص الانسان منه ، كما جعلوه تمام سعادته وسعادة العالم معا .

افلاطون :

واذا عد من أهداف تفلسف أفلاطون تأييد مذهب الايليين فى « وحدة الوجود » ، فأفلاطون لم ير رأيهم فى « الوجود » . لأنه لم يبالغ ـــ على ما يبدو من تغييراته ـــ فى التفرقة بين ما جعـله « وجودا » وبين هذا العالم ، على نحو مبالغتهم فيها . ولعل تقسيمه « الوجود » الى « المطلق » و « المقيد » ، ينبىء عن عدم متابعته لهم فى التفرقة . ووصفه العالم المشاهد بـ « الوجود المقيد » ، دون وصفه له بـ « العدم » ، يدل على أنه لا يراه متمحضا للشرية ، ولا متمحضا للنقص . كما أن اطلاقه « الوجود المطلق » على عالم المثل عنده ، يشعر بأنه يراه عالم الأزل والبقاء ، وعالم الخـير والكمال والجمـال ، وعالم الحق .

ولكنه من ناحية أخرى : عندما يعلل « وجود » هذا العالم المشاهد

بما له من شبه بعالم المثل وبأنه ظل له فحسب يسلب الوجود الذاتى عنه ، ويراه كأنه فى نفسه « عدم » أو « لا شىء » . وبهذا لا يفترق فى الجوهر عن الايليين،وان اختلف عنهم فى التعبير والصـياغة . و « وجود مقيد » فى نظر أفلاطون تعبير آخر عن « عدم » الأيليين فى وصف هذا العالم .

أما قول البرهميين وبعض رجال المدرسة الأيلية بـ « الحلول » ، فربما يستعيض عنه أفلاطون بتعبيره بـ « الربط » بين العالمين : بين عالم المثل والعالم المشاهد ، عن طريق اتصال النفس الكلية ـــ التى هى من عالم المثل ـــ بهذا العالم اتصال تدبير ، وبوجود صورتها فى أخص جزء من أجزائه ، وهو الانسان .

وهو اذ يجعل مرد هذا العالم فى نهايته الى عالم المثل ، وبالدقة اذ يجعل سعادة الانسان فى أن تعود نفسه الى عالم المثل باعتبـاره منحدرها الأول ، ويجعل سبيله الى ذلك التفكير والتذكر مع كبت الرغبات والشهوات ، لم ير « اتحادا » ، كما رأى البراهميون ، وانما وضع بدله « عودة » و « رجوعا » . فهو وان اشترك مع البراهميين فى مصير العالم والانسان ، لكنه لم يشأ مشاركتهم فى تعبيرهم عن هذا المصير .

واختـلاف أفلاطون عن البراهميين والايليين فى الصياغة اذن واضح :

• فهو ردد وصف « الوجـود » بين المطلق والمقيـد ، بدل « الواحد » و « العدم » .

- ووضع بدل « الحلول » اتصال النفس الكلية بالعالم .
- وبدل « الاتحاد » العودة والرجوع .

وبناء على اعتداله — فى ظاهر الأمر — فى التفرقة فى القيمة بين العالمين أو بين نوعى « الوجود » ، كان معتدلا فى الظاهر أيضا فى السبيل التى حددها للانسان فى وصوله الى نهاية سعادته وهى سبيل الزهد ، ولم يكن مبالغا فيها فيطلب « الافناء » كما طلب البراهميون .

ارسطو :

وأرسطو ، فى ميتافيزيقيته ، تناول « الوجود » ، أيضا وفرق بين نوعين منه : نوع سماه « واجب الوجود » ، وآخر سماه « ممكن الوجود » . واستدل على الأول من الثانى ، لا باعتبار أن أثر هذا من آثار ذاك أو صنعة له ، ولكن من معنى « الوجود » فقط [1] .

- أما الوجود الممكن ، أو ممكن الوجود : فهو القابل لأن « يجب » ويقع . واذا وجب أو وقع ، كان وجوبه أو وقوعه من غيره ، لأن حركة انتقاله من قابلية الوقوع الى الوقوع بالفعل ان كانت من ذاته وجب أن يتصوره العقل واقعا من أول الأمر ، لأن ما بالذات

---

(1) ابن سينا فى كتابه « الاشارات » ص ٢١٤ ربما يشير الى ذلك بقوله : « تنبيه : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ، ووحدانيته ، وبراءته عن السمات ، الى تأمل لغير نفس الوجود ، لم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ان كان ذلك دليلا عليه ، لكن هذا الباب أشرف وأوثق . أى اذا اعتبرنا حال الوجـــود فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده من الوجود .. والى مثل هـــذا أشير فى الكتاب الالهى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » — أقول هو حكم لقوم . ثم يقول : « أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » — أقول هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه » .

لا يتخلف . ففرض أنه قابل لأن يقع ، مع فرض أن حركة وقوعه من ذاته خلف وتناقض . وان كانت حركته من غيره فهو محتاج فى وقوعه ووجوبه الى هذا الغير .

فامكان الوجود معناه :

ـــ استعداد وقابلية لأن يقع ، واذا وقع تحول من حال الى حال .

ـــ واذا وقع تحرك أيضا ، لأن الانتقال حركة .

ـــ واذا تحرك كانت حركته من غيره ، لا من ذاته ، والا لزم الخلف .

ـــ واذا كان قابلا فحسب لأن يقع لم يكن تاما وكاملا من أول الأمر ، وطبيعته اذن السعى الى التمام أو الكمال .

وممكن الوجود تعبير آخر عن المفتقر الى الغير ، المتحرك غير الثابت ، غير الباقى على حالة واحدة ، غير التام وغير الكامل . وكما يسمى أرسطو المفتقر فى الوجود الى غيره « ممكن الوجود » ، يسميه أيضا « مادة » أو « هيــولى » . والمادة أو الهيولى ليست الا القابلية للتصور والتشكل ، أو التشخص . واذا كانت بداية الممكن قابلية ، ونهايته وقوع بالفعل ، صح أن يقال فى شــأنه ايضا : بدايته مادة أو هيولى ، ونهايته شكل أو صورة .

• أما « واجب الوجود » أو « الوجود الواجب » : فهو المقابل « لممكن الوجود » والمغاير له . والعقل يتصوره بالضرورة [1] عنــد

(١) وهــذا معنى الاستدلال ب « ممكن الوجود » على « وجوب الوجود » . وهو المعروف بدليل الامكان Kontiugenz - Argument

تصوره الممكن : لأن انتقال الممكن من حال القابلية الى حال الوقوع يستدعى حركة ، والحركة ليست ذاتية له ، كما تقدم فى خصائصه . لابد اذن أن تكون من أمر خارج عنه . واذا فرض أن هذا الأمر الخارج عنه من نوعه ، أى ممكن أيضا ، لزم فيه ما لزم فى الممكن الأول ، وقيل فى شأنه هنا ما قيل فى شأن ذلك هناك .. وهكذا ، حتى ينتهى الفرض اما الى تسلسل لا نهاية له أو دور ، واما الى تصديق بوجود أمر آخر ليس من نوع ممكن الوجود .

والذى ليس من ممكن الوجود هو مالم يكن له صفاته وخصائصه . وخصائص الممكن — كما تقدم — قابليته للوقوع ، وافتقاره فى تحركه نحو الوقوع الى الغير ، وعدم ثباته واستقراره ، وعدم تمامه أو نقصانه . والذى ليس له هذه الخصائص هو ما كان له مقابلها . ومقابلها : الوقوع بالفعل ، أو « الوجوب » . واذا كان هذا المقابل « واجب الوجود » ، أى واقعا بالفعل ، فمعنى ذلك :

— أنه غير متحرك ، لأن التحرك هو الانتقال من حال القابلية الى الوقوع . والواجب واقع بالفعل .

— ومعناه أيضا أنه غير محتاج الى الغير ، لأن تحركه اذا انتفى انتفى احتياجه الى الغير ، اذ الاحتياج كان من أجل الحركة ، فهو اذن قائم بنفسه .

— وكذلك معناه أنه ثابت ومستقر على حال واحدة ، لأن مرجع عدم الثبات وعدم الاستقرار هو انتقال الممكن من حال الى حال ، ومن طور الى آخر ، حتى يتم تصوره وتشكله . والواقع بالفعل ، أو « واجب الوجود » تام . واذا كان تاما فهو على حالة واحدة ، مستقرة ثابتة .

ـــ ومعناه أيضا أنه « واحــد » ، لأنه لو كان متعددا ـــ اثنين فأكثر ـــ لكان هناك تغاير بين أفراده بقدر عددها ، اذ مقتضى التعدد التغاير . والمغايرة بين أفراد الواجب ، اذا كان متعــددا ، لا تكون الا بصفات الممكن . اذ ليس هناك نوع ثالث من « الوجود » حتى تكون المغايرة بصفاته أيضا ، لأن الفرض أن « الوجود » : اما واجب أو ممكن . واذا كانت المغايرة بصفات الممكن ، لزم أن يكون من أفراد « واجب الوجود » ما يحمل صفات الامكان ، وعندئذ يكون واجبا وممكنا معا ، وهذا تناقض . لأن صفات أحدهما لا تجامع صفات الآخر فى شيء واحد . فالضدان لا يجتمعان ، اذ يلزم حينئذ أن يكون هــذا الشيء « الواجب ـــ الممكن » واقعا وقابلا لأن يقع ، غير محتاج الى الغير ومحتاجا له ، وثابتا وغير ثابت .. الخ .

ـــ كما أن من معانى « واجب الوجود » ومستلزمات مفهومه أن يكون « بسيطا » فى وحدته ، أى غير مركب من جزأين أو أجزاء . لأنه لو كان مركبا لكان هناك تعدد فيما تركب منه . والتعدد بطبيعته يقتضى تغايرا ـــ كما تقدم ، والتغاير يستدعى أن يكون أحد جزأيه ، أو أحد أجزائه ، على غير صفات « الواجب » . وغير صفات الواجب هى صفات « الممكن » . وبناء على ذلك ، اذا فرض تركب « واجب الوجود » يكون مركبا من « ممكن » و « واجب » ، وهذا تناقض . وبطلان التناقض لا برهان عليه ، اذ هو بديهى . فما أدى الى التناقض يكون باطلا كذلك ، والذى أدى الى الباطل هنــا فرض تركب « واجب الوجود » ، فلزم أن يكون بسيطا ، وهو لذلك واحد من كل وجه .

و « واجب الوجود » اذن بمقتضى فرض « وجوبه » ـــ كما

سبق — يلزم أن يكون غير متحرك ، قائما بنفسه ، غير محتاج الى غيره ، باقيا على حال واحدة ، وواحدا ، وبسيطا فى وحدته .

واذا كان « ممكن الوجود » — لأنه قابل لأن يقع ويتصور ويتشكل — قيل فى شأنه : بدايته « مادة » ونهايته « صورة » ، فواجب الوجود — لأنه واقع بالفعل — يقال عنه : انه غير مسبوق بمادة » . اذ لو سبق بمادة لم يكن تاما من أول الأمر ، ولكن محتاجا الى حركة فى تمامه ، أى لكان « ممكنا » ولم يكن « واجبا » ، والفرض أنه واجب . وأرسطو يطلق عليه لهذا ، صورة محضة . وليس معنى « الصورة المحضة » سوى وجوب الوجود . وليس لوجوب الوجود معنى سوى أنه لم يكن ممكنا ، أى لم يكن قابلا لأن يقع ، ولا مادة قابلة للتصور والتشكل .

وكما يطلق أرسطو فى البحث المنطقى على « وجوب الوجود » صورة محضة ، يطلق عليه فى البحث الالهى لفظ الاله أيضا ..

وكما يطلق على « ممكن الوجود » مادة وهيولى ، يجعله أصل العالم . ولكنه ليس ناشئا عن الهه وهو « واجب الوجود » ، بل يراه قسيما له فى « الوجود » فحسب .

والذهن يربط بين الاثنين فى لحظة واحدة ، وينتقل من تصور أحدهما الى تصور الآخر بدون ابطاء . وهما اذن متلازمان فى تصور الوجود ، فليس أحدهما سابقا فى الذهن والتصور والآخر لاحقا له فيه ، هما قديمان معا .

« والوجود » ، الذى هو المقسم بين الواجب والممكن ، أمر ذهنى

و « معلوم » [1] فحسب ، وليس واقعا فى الخارج . لأن الامكان وهو قابلية الوقوع أحد قسميه . فلا يصح أن يكون المقسم واقعا بالفعل وواجبا ، وفى الوقت نفسه أحد قسميه غير واقع وغير واجب .

والصلة بين « واجب الوجود » و « ممكن الوجود » فى نظر أرسطو ، وهى الصلة بين الاله وأصل العالم عنده فى بحث آخر ، ليست على نمط الصلة بين براهما والعالم فى الديانة البرهمية . كما أنها ليست على نمط ما بين « الوجود الواحد » والعالم فى نظر الايليين ، ولا على نمطها بين « المثل » التى هى « الوجود المطلق » والعالم الذى هو « الوجود المقيد » عند أفلاطون ، من : أن أحد الطرفين خير كله والآخر اما شر كله أو مزيج من الخير والشر . وانما هى صلة بين « التام » و « القابل » لأن يكون « تاما » ، هى صلة بين التام الجميل لتمامه وبين المتطلع لأن يكون تاما وجميلا ، هى صلة بين معشوق وعاشق .

واذا سعى المتطلع الى التمام ليصير تاما فمبعث سعيه ، أو مبعث حركته التى يسير بها نحو التمام هو ذات « التام » بالفعل وما عليه من جمال ، وما له من روعة وجلال لتمامه بالفعل ، مبعث ذلك جاذبية الصورة المحضة وكونها معشوقة .

فـ « واجب الوجود » ، لأنه تام وجميل ، محرك غيره عن طريق جاذبيته . وكونه معشوقا له ، محرك لـ « ممكن الوجود » نحو تمامه . ولكنه هو نفسه غير متحرك ، وغير متنقل من حال الى حال لأنه تام

---

(١) لعل رأى المعتزلة فى أن « الشىء » هو « المعلوم » متأثر برأى أرسطو فى « الوجود » . ولو كان تعبير الأشاعرة عن « الشىء » بـ « الواجب » بدل « الموجود » لكانت مقابلته لرأى المعتزلة ادق .

بالفعل . وأرسطو يصف « واجب الوجود » من أجل كونه محركا للمكن مع كونه غير متحرك : بـ « المحرك الذى لا يتحرك » .

أما « الممكن » فيرى أن تحركه من طبعه ، وان كان دفع الحركة فيه من أمر آخر غير ذاته ، من « الواجب » نفسه . اذ ليس التحرك الا الانتقال من حال الى آخر ، وذلك من لوازم مفهوم الممكن — كما تقدم .

والانسان كجزء من هذا العالم ، الذى أصله « الامكان » مستعد بطبعه لأن يكون كاملا وتاما فى انسانيته . وليس هناك ما يملى عليه طريق الكمال غير ذاته ، فالكمال ذاتى له وكامن فيه . والفرق بين فرد وآخر من أفراد الانسان هو فى وجود العائق الخارج عن طبعه الذى يحول دون وصوله الى الكمال ، أو فى عدم وجوده فى طريقه نحو هذا الكمال : فالفقر الشديد ، كالترف الكثير ، من العوائق التى يراها أرسطو تحول بين الانسان وبين وصوله الى الكمال الانسانى ؛ لأن كلا من الأمرين صارف لصاحبه عن التعلم وعن تحصيل المعرفة ، الى تلبية مطالب الجسم . والمعرفة فى نظره هى وحدها طريق الانسان نحو الكمال فى الانسانية .

واذا تطور الانسان فى المعرفة ووصل فى مراتبها لأن يكون صورة انسانية خالصة ، أى عقلا خالصا — كما اذا وصل أى نوع آخر الى صورته النوعية — فقد صار شبيها بالصورة المحضة للعالم كله ، وهى واجب الوجود . لأنه عندئذ صورة محضة لنوعه ، أو قد صار شبيها بالاله ، لأن الاله هو واجب الوجود ، وهو الصورة المحضة أيضا .

وأرسطو اذ يصف الانسان الذى أصبح صورة تامة ، أو صورة خالصة فى الانسانية — وهو الفيلسوف فى نظره — بأنه شبيه بالاله ، لم يقصد الى أن مثل هذا الانسان ينتقل من العالم المشاهد الى عالم آخر وراءه ، فضلا عن أن « يتحد » بما فى هذا العالم الآخر هناك .

واذا ربط أرسطو فى بحثه الالهى بين الله والعالم ، أو فى بحثه المنطقى بين الواجب والممكن على النحو الذى ذكرنا ، لم يبلغ فى هذا الربط حد أن يدعى أن الاله « حال » فى العالم ، والواجب « حال » فى الممكن ، اذ الاتصال عنده بين الطرفين اتصال ذهنى فحسب ، منشأه التقابل فى التصور ، وهذا التقابل هو تمام أحدهما ، وعدم تمام الآخر مع استعداده للتمام . فليس أرسطو فى نظرته الى « الوجود » من القائلين بـ « الحلول » ، ولا بـ « الاتحاد » .

وسبب المغايرة بينه وبين من سبقوه من الفلاسفة فى النظرة الى « الوجود » هو سيطرة الاتجاه الطبيعى على تفلسفه .

ففى اللحظة التى ربط فيها بين الاله والعالم (بين الصورة المحضة والمادة ، أو بين الواجب والممكن) ، لم يجعل العالم فى بدايته ونهايته تابعا للاله ، كما لم يجعل لهذا الاله ارادة فى هذا العالم ، ولا توجيها للانسان فيه .

والواجب والممكن فى نظره موجودان ، ومشتركان فى الوجود [1] .

---

(١) ولكن لا على معنى ان هناك فى الخارج بينها شىء هو قائم فيهما ، بل فقط على معنى أن لفظ الوجود ومعناه الذى فى الذهن ، والخط الذى يدل على اللفظ يتناول الوجودين ويعمهما ، وهما مشتركان فيه . فشمول معنى الوجـــود الذى فى الذهن لهما كشمول لفظ الوجود والخط الذى يكتب هذه اللفظ لهما ، فهما مشتركان فى هذا . وأما فى نفس ما يوجد فى الخارج ، فانما يشتبهان فيه من بعض الوجوه . =

ووجودهما متصور معا فى لحظة واحدة ؛ على معنى أن أحدهما لا يسبق الآخر فى هذا « الوجود » عندما يتصوره الانسان . فليس أحدهما متقدما بالزمان والآخر متأخرا عنه به ؛ أى ليس بينهما قدم وحدوث بالزمان . كما أن أحدهما لم يكن ناشئا عن الآخر ، فليس بينهما قدم وحدوث بالذات . ووجـوب الممـكن ـ أى وقوعه وتشـخصه وتصوره ـ هو الحادث فيه ، لكن وجوده نفسه مرتبط فى تصور الذهن بوجود الواجب ـ كما ذكر من قبل .

والانسان ـ وهو جزء من هذا العالم ـ غايته كامنـة فى ذاته ، وحركته نحو هذه الغاية من طبعه . وهو ان وصل الى تمام غايته ، بأن يكون صورة محضة أو صورة خالصة لنوعه الانسانى ، كان مستويا مع الاله فى وضع واحد .

وأرسطو اذن فى نظرته الى « الوجود » يعارض نظرة الأديان كلها اليه ، كما يعارض نظرة الايليين ونظـرة أفلاطون من فلاسفة الاغريق اليه [1] .

= واشتراك الواجب والممكن على هـذا النحو ، كان سائدا لدى فلاسفة المسلمين والمشتغلين منهم بعلم الكلام بعد سيطرة المنهج الفلسفى على البحوث الكلامية .

كما كان سـائدا عند رجال الكنيسـة فى القرون الوسطى ، فينسب الى توماس فون اكفينو أنه يقول :

Der Begriff des Seins trifft auf gottliche und geschoepfliches zù, aber nicht in gleeher Weise.

(ص ٨٦ من كتاب « المصطلحات الفلسـفية » لـ Otto Willmann ، الطبعة الثالثة ميونخ) .

(١) Schelling (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) يقوم فلسفة أرسطو فيما يلى :

« بداية فلسفته التجربة ، ونهايتها التفكير الخالص . وهى كلها فكر منتزع بوساطة التحليل لعناصر سابقة تتبع الطبيعة أو العقل الانسانى » .

ص ١٣٧ من كتاب « الاصطلاحات الفلسـفية الرئيسية فى تواردها التاريخى » لـ Otto Willmann

عند الرواقيين :

والرواقيون — وبالأخص رجال المدرسة القديمة ، وفى مقدمتهم زينون Zenon [1] ، وخريسيب Chaysippos [2] — تأثروا فى بحثهم « الوجود » بأن الموجود على سبيل الحقيقة جسمى ومادى ، وما ليس بجسمى ولا مادى ليس بموجود على سبيل الحقيقة . والزمن وهو مقياس الحركة ، والمكان الخالى — الذى ينكرونه داخل العالم ويعترفون به كمحيط له فحسب — هما أمران غير موجودين على سبيل الحقيقة فى رأيهم ، لأنهما ليسا بجسمى ولا مادى .

وهذا الموجود الذى هو جسمى أو مادى يتنوع الى نوعين : منه ماهو فاعل مؤثر ، ومنه ماهو منفعل متأثر . والأول مادته رقيقة ، والثانى مادته غليظة . ومع التفرقة بين النوعين من كون أحدهما فاعلا ومؤثرا ، والآخر منفعلا أو متأثرا ، وكون الأول رقيق المادة والثانى غليظها — مع هذه التفرقة يرونهما متصلين ببعضهما عن طريق أن أحدهما يوجد فى الآخر ويحل فيه . فرقيق المادة يوجد فى غليظها ، والفاعل ليس خارجا عن المنفعل ، بل هو حال فيه .

وهم ، من أجل قصرهم « الوجود » على الجسمى أو المادى ، عرفوا بـ « الماديين » . ومن أجل عدم فصلهم بين نوعيه المؤثر والقابل ، وادعائهم أن كلا منهما متصل بالآخر على النحو السابق ، لقبوا بـ « الموحدين » واعتبروا من أصحاب وحدة الوجود « Monismus

---

(١) (٢٣٦ : ٢٦٤ ق . م) .

(٢) (٢٨١ : ٢٠٨ ق . م) .

والمؤثر عندهم من نوعى « الوجود » يسمونه عقلا (Logos) أو روحا (Pneumna) ، ويطلقون عليه الاله كذلك . وقد يطلقون عليه جوهرا فيه الاله أو العقل . أما المنفعل أو القابل فيسمونه جوهرا بلا كيف ، ويسمونه أيضا مادة على الاطلاق .

وبجعلهم الاله الفاعل متصلا بالمنفعل القابل ، عدوا من أصحاب مذهب الاتصال ، أى من أصحاب الرأى القائل باتصال الاله بالعلم وبوجوده فيه Pantheismus Immanenz

واتصال المؤثر بالمؤثر فيه ، أو اتصال الفاعل بالقابل ، أو اتصال الاله أو العقل أو الروح بالعالم ، ليس على معنى أن الأول موجود على سبيل الاستقلال فى الثانى ؛ بل على معنى أن اتصال المنتشر الذائب فيه وكل جزء من أجزائه .

ف « الوجود » عندهم مادى ، والاله والعالم ماديان . والاله والعالم متصلان ، ووجودهما واحد . ومن نار الاله أو روحه ينشأ العالم ، ويرجع اليها ، ثم يتكون عنها ثم يرجع اليها ، وهكذا .. [1] .

وهم اذن من أصحاب « وحدة الوجود » ومن أصحاب « حلول » الاله فى العالم ، ومن أصحاب «اتحاد العالم» فى نهاية وجوده بالاله .

---

(١) يتكون العالم عندهم بتحول الروح أو النار الالهية الى هواء وماء . اما الماء فيتحول جزء منه الى تراب ، والجزء الآخر يتبخر فى الهواء لتشتعل منه نار من جديد . والتراب والماء هما غالبا العنصران القابلان للأثر ، والهواء والنار هما غالبا العنصران المؤثران . وبعد فترة من الزمن يسترجع الله كل شىء فى الكون بمقتضى حريق عام ، ومن هذه النار الالهية يخرج العالم من جديد . وفى نشأة العالم وفنائه تسيطر الضرورة التى هى القدر . والقدر والقانون الطبيعى سواء ، أو هو والعقل الالهى سواء .

ويخالفون من سبقهم فى بحث « الوجود » فى جعلهم الاله والعقل ، وكذا المعانى الخلقية ، أمورا مادية [1] .

عند أصحاب الأفلاطونية الحديثة :

• افلوطين :

قد سبق [2] أن أوضحنا رأى أفلاطون فى « الوجود » ، ومحصله : أنه يرى « وحدة الوجود » ، على معنى أن « الأول » وهو الطبيعة العليا الخيرية الكاملة متصل بالمادة التى يتكون منها هذا العالم وغير منفصل عنها ، وأن العالم تدرج فى وجوده عن هذا « الأول » ، واليه يرد فى النهاية و « يتحد » به .

ولكنه لم يقل بـ « الحلول » ، أى بحلول « الأول » فى المادة التى هى أصل العالم ، كما قالت الرواقية ؛ لأن « الأول » فى نظره ، تام الخيرية ، والمادة فى مقابله شر كلها ، واتصالهما ببعضهما جاء فقط عن طريق « تدرج » الموجودات فى صدورها عن الأول . والمادة فى وجودها كانت الحلقة الأخيرة فى سلسلة الموجودات التى نشأت جميعها عنه بطريق التدرج . ومن هنا كانت المقابلة تامة بينها وبين الأول ،

(١) والنفس الانسانية فى نظرهم جزء من الاله ، وهى منحدرة عنه . فهى مادة رقيقة ، ولذا فهى مؤثرة . وهى النفس التى نشعر بحرارتها فينا ، والتى تمنح الجسم الصورة والتشكل . وتبقى بعد الجسم ولكنها تفنى . وبقاؤها فقط الى اشتعال لهب العالم . واقسامها : الحواس الخمس ، وقوة الكلام ، وقوة الاقناع والاقتناع ، وتلك القوة التى محلها القلب . ويتبعها التصور والتشهى والعقل . وبالرغم من كونها منقسمة الى هذه الاقسام هى واحدة فى ذاتها .

(٢) عند الكلام عن « وحدة الوجود » : فى الكتاب الأول .

ولكنها مع ذلك لم تكن منفصلة عنه ، لأنها الطرف الأخير فى ترتيب الموجودات التى هى متصلة بعضها ببعض من جهة ، ومتصلة كلها كذلك بـ « الأول » عن طريق صدورها وفيضانها عنه من جهة أخرى .

• **برقلس :**

أما برقلس ـــ وهو من رجال الأفلاطونية الحديثة ـــ وقد تقدم رأيه أيضا [1] ـــ فيؤكد « وحدة الوجود » التى قامت عليها فلسفة هذه المدرسة : اذ أفلوطين المصرى مؤسسها ، عندما قال بصدور العالم عن « الأول » ، لم يذكر صراحة أن العالم كان كامنا فيه ، وان قال بخروجه منه وانتهائه اليه .ولكن برقلس وضح كمون العالم فى « الأول » ، الأمر الذى يدل على شدة الاتصال به ، كما قال بخروجه منه وعودته اليه . وفى حال خروجه منه وظهوره عنه ذكر أنه لم تنفصم بسبب ذلك عرى الاتصال بينهما ، لأنه لم يزل باقيا فيه ، اذ خروجه كان عن طريق الفيضان عنه ، وعودته ستكون بالانكماش فيه ، مما يدل على عدم وجود هوة بينهما على الأقل .

عند المسيحين العقليين :

والمسيحيون العقليون [2] ، وهم الذين تأثروا فى شرحهم للمسيحية بالفلسفة الاغريقية ، رأوا أن « الوجود » على سبيل الحقيقة ، أى الكامل الباقى هو الله ، وأنه بهذا الاعتبار واحد غير متعدد . أما العالم فى نظرهم فليس وجوده على سبيل الحقيقة لأنه متغير فان .

---

(١) فى ص ١٤٩ من الكتاب الأول .

(٢) تقدم رأيهم فى الكتاب الأول عند معالجة مشكلة الأقانيم .

ومن أجل هذه التفرقة على هذا النحو تراهم يجعلون عيسى عليه السلام الصلة بين الله والعالم ، أى بين الوجود على سبيل الحقيقة والآخر غير الدائم . وهو فى نظرهم ملتقى الله والعالم : فيه كلمة الله ، ومع ذلك هو انسان . فهو آخذ بطرف من الله لأنه كلمته ، وبطرف من العالم لأنه انسان . ولكنهم مع التمييز بين نوعين من « الوجود » لا يقولون « بحلول » أحدهما فى الآخر ، أى بحلول الله فى العالم — كما يقول البراهميون أو الرواقيون .

ولأنهم تأثروا بأفلوطين فيما قاله فى « أول » موجوداته ، من أنه : واحد من كل وجه ، اعترض طريقهم فى تطبيق هذه « الوحدة » على الله عندهم ما وصفه به الانجيل من العلم والحياة ، اذ كيف يتم أنه واحد من كل وجه مع وصفه بصفات ايجابية ؟ فمقتضى اتصافه بها .. عدم بساطته فى التصور الذهنى — على الأقل . وكان رأيهم فى حل هذا الاعتراض — وهو نوع من التوفيق بين الدين والفلسفة — أن جعلوا العلم والحياة حالين للذات ، التى هى «الوجود» على سبيل الحقيقة ، والتى يراد لها الوحدة من كل وجه . وبجعلهم العلم والحياة حالين للذات ظنوا أنهم أرضوا الدين ، لأنهم قالوا بما قال به الكتاب المنزل ، وأنهم كذلك أرضوا الفلسفة التى بالغت فى بساطة « وحدة » الأول ، لأنهم لم يجعلوا لهما مدلولين مستقلين بجانب الذات حتى لا يكون هناك تعدد فى مرتبتهما . وبذلك بقى الاعتراف بوحدة الأول غير مناوىء للاعتراف باتصافه بصفات .

* * *

والى هنا — قبل عرض رأى الفلاسفة الاسلاميين فى « الوجود » — نجد أن الآراء فيه على تشعبها ، ترجع الى مذهبين :

• الى مذهب « الوحدة » Manismus : الذى يرى عدم انفصال الله عن العالم ، أو عدم انفصال المبدأ السامى الكامل عن الأصل الآخر المقابل له ، كما يرى أن العالم صادر عنه وينتهى اليه . ووراء هذين الأساسين ـــ وهما عدم الانفصال ، ووحدة المبدأ والمنتهى ـــ يختلف أصحاب هذا المذهب ما بين قائل بالحلول Immanenz ، كالبراهميين ، وأتباع أكزينوفان من أصحاب المدرسة الايلية ، والرواقيين ، أو قائل بعدمه كرجال الأفلاطونية الحديثة .

• والى مذهب التفرقة أو « الاثنينية » Dualismus : وهو مذهب أفلاطون وأرسطو . وأفلاطون فى تفرقته يعبر بـ « وجـود » مطلق وآخر مقيد ، بينما أرسطو يقول بـ « وجود » واجب وآخر ممكن . وكل منهما يرى أن الاله خارج عن هذا العالم Transzendenz[1]

---

(١) ومع قول هذين الفيلسوفين معا بالاثنينية فى الوجود ، وتعبيرهما عن كل طرف من طرفى هذه الاثنينية بعبارة خاصة :

• فان افلاطون فى أثنينيته اصرح من ارسطو .. لأنه يرى وجود الطرفين : وجود « المثال » ووجود « ظله » وجودا خارجيا بينهما صـــلة وهى فقط أن وجود « الظل » مرتبط ومقيد بوجود « مثاله » وليس العكس . ومن هنا كان وجود « المثال » وجودا مطلقا ، ووجود « الظل » وجودا مقيـــدا . وقد يشرح الاطلاق والتقييد على معنى آخر .

• اما ارسطو : فانه أن قال بـ « واجب » الوجود و « ممكن » الوجود ، وهما طرفان ونوعان فى الوجود ، الا ان وقوع الممكن عنده معناه حلول الصورة Form ، أو المفهوم Begriff عنده ، وهما اسمان للواجب أيضا ، فيما يسميه مادة أو امكانا . فليس وجود أحدهما فى الخارج مستقلا عن الآخر ، بل وجود المفهوم او الصورة أو الماهية خارجا ضمن وجود مسماه الشخصى فى الخارج ، أو ضمن الهوية . (كتاب « نظرة عامة فى تاريخ الفلســـفة » ، جـ ١ ص ٣٧٩ ، لـ Ueber Weg ، وكتاب « تاريخ الفلسفة » جـ ١ ص ٧١ August Messer) .

عند فلاسفة المسليمن :

وفلاسفة المسلمين ــ بهذا الوصف ــ لابد أن يراعوا فى تفلسفهم وفى عملهم العقلى على العموم : سواء فى مشكلة الوجود أم فى غيرها .. ما جاء به القرآن الكريم وأتت به السنة الصحيحة ، سواء ما تعلق بذلك وبغيره مما يكون موضع بحث عقلى لهم ؛ لأنهم لم يكونوا أصحاب نزعة عقلية فحسب ، بل قبل ذلك كانوا حريصين على أن يكونوا مسلمين فى الصف الأول فى الجماعة الاسلامية . وحرصهم على هذا ، كثيرا ما دفعهم الى أن يرموا مخالفيهم بالجهل وقلة الفهم للدين .

ففى مشكلة « الوجود » هنا ، اذا ارتضوا رأيا من الآراء الاغريقية فيها ، فانما يرتضون ما هو موافق للاسلام فيها بالضرورة . على أنه اذا لم يكن الرأى الاغريقى الذى ارتضوه ملائما كل الملاءمة لما يبدو نظيرا له فى الاسلام .. ركزوا عملهم العقلى قبل كل شىء فى توضيح الملاءمة بينهما . كما سبق أن ذكرنا أن التوفيق بين الدين والفلسفة كان أهم مظهر من مظاهر تفلسف المسلمين [1] .

واذا استعرضنا من آيات القرآن الكريم المتعلقة بـ « الوجود » ، وجدناها تدل فى ظاهرها على أن الاسلام :

- يرى « اثنينية » فى « الوجود » ، ويفرق بين طرفيها .
- كما نجده لا يبالغ فى رخص النوع الرخيص منهما :

لأنه كدين لابد أن يرى تفرقة فى الوجود ، اذ هذه التفرقة

---

(١)كما سبق فى هذا الكتاب .

أساس العبادة والتكيف فى كل الأديان . وباعتداله فى التفرقة كان متميزا عن كثير من الديانات الأخرى التى بالغت فى تحقير أحد طرفى الوجود .

فمن الآيات التى يدل ظاهرها على « اثنينية » الوجود قوله تعالى فى سورة البقرة :

« وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة ، وكلا منها رغدا حيث شئتما ، ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين . فأزلهما الشيطان عنها ، فأخرجهما مما كانا فيه ، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ، ولكم فى الأرض مستقر ومتاع الى حين » (١) .

وقوله فيها أيضا :

« ... فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا ، وماله فى الآخرة من خلاق . ومنهم من يقول : ربنا آتنا فى الدنيا حسنة ، وفى الآخرة حسنة ، وقنا عذاب النار » (٢) .

وقوله كذلك فى سورة آل عمران :

« وما كان لنفس أن تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا ، ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها ، وسنجزى الشاكرين » (٣) .

ففى الآية الأولى ذكر نوعا من الوجود باسم « الجنة » ، وذكر

---

(١) آيتا ٣٥ ، ٣٦ .
(٢) آيتا ٢٠٠ ، ٢٠١ .
(٣) آية ١٤٥ .

النوع الثانى منه باسم « الأرض » . وفى الآيتين الأخريين ذكر أحدهما باسم « الدنيا » ، وثانيهما باسم « الآخرة » .

ومعنى التفرقة فى الوجود بذكر نوعين منه ، أن أحد هذين النوعين يمتاز عن الآخر بصفات تعد غاية يتطلع نحوها الآخر ويسعى اليها . وأحد النوعين فيما ذكره القرآن الكريم — وهو الجنة أو الآخرة ، يمتاز فى القيمة والاعتبار عن النوع الثانى — وهو الأرض أو الدنيا . وفى هذا التمييز يقول الله سبحانه وتعالى فى سورة آل عمران : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين ، والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة ، والخيل المسوّمة والأنعام والحرث ، ذلك متاع الحياة الدنيا ، والله عنده حسن المآب. قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ، وأزواج مطهرة ، ورضوان من الله والله بصير بالعباد » [1] .

ويقول فى هذا المعنى كذلك :

« لا يغرنك تقلب الذين كفروا فى البلاد . متاع قليل ، ثم مأواهم جهنم وبئس المهاد . لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ، نزلا من عند الله ، وما عند الله خير للأبرار » [2] .

ويقول فى سورة الأنعام :

« وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو ، وللدار الآخرة خير للذين يتقون ، أفلا تعقلون » [3] .

---

(١) آيتا ١٤ ، ١٥ .

(٢) آية ١٩٨ .

(٣) آية ٣٢ .

ولكن مع تفضيل الاسلام لأحد نوعى « الوجود » عن الآخر ، كما هو ظاهر هذه الآيات الكريمة ، لم يلغ اعتبار النوع الآخر ويسلبه كل قيمة .

وفى ذلك يقول جل جلاله فى سورة المائدة :

« يأيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ، ولا تعتدوا ، ان الله لا يحب المعتدين » (١) .

ويقول فى سورة الأعراف :

« يابنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ، وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ، انه لا يحب المسرفين . قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ، كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون » (٢) .

فاذا انتخب من عرفوا فى الجماعة الاسلامية باسم فلاسفة المسلمين من آراء الاغريق فى « الوجود » — ان بقى لهم الاختيار — انتخبوا منها ما يقول بـ « الاثنينية » فيه ، أو ما يبدو ظاهره على أنه « اثنينى » . وهذه الآراء فى جملتها ، من نشأة التفلسف عندهم الى وفاة أرسطو ، لم تخرج فيما يتعلق بـ « الوجود » عن واحد من أمرين : اما القول بـ « الوحدة » Monismus ، أو القول بـ « الاثنينية » Dualismus .

وأفلاطون كان « اثنينيا» فى الوجود ، وأرسطو يبدو فيه كذلك ،

---

(١) آية ٨٨ .

(٢) آيتا ٣١ ، ٣٢ .

ومذهبهما كان المذهب المفضل عند فلاسفة المسلمين المشائين أو المنطقيين منهم . والكندى ، والفارابى ، وابن سيناء — لأنهم مشائيو الاسلام — كانوا تبعا لذلك أفلاطونيين أرسطوطاليسيين فى مشكلة « الوجود » .
والفرق بين ثلاثتهم ليس اذن فى الاتجاه ، بل فى توضيح الفكرة الفلسفية وتفصيلها ، ثم فى دقة الملاءمة والتوفيق بين الاسلام والفلسفة فى هذا الاتجاه ، ان بدا عدم اطراد أو عدم استمرار فى الموافقة عند وضع أحد الرأيين ونتائجه أمام الرأى الآخر ونتائجه .

الكندى

◆ **الوجود :**

الكندى [1] وهو المشائى الأول فى الاسلام والفيلسوف العربى ، « اثنينى » فى فكرة الوجود . على معنى أنه يفرق بين نوعين فيه ، على نمط ما جاء به ظاهر القرآن ، وعلى نحو ما عرف به أفلاطون وأرسطو .

---

(١) هو الملقب بالفيلسوف العربى والمشائى الأول فى الاسلام ، كما يقول عنه القفطى فى كتابه « اخبار العلماء بأخبار الحكماء » (ص ٢٤١ طبع مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٦ هـ) : « ولم يكن فى الاسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب هذا » . وهو أبو يعقوب بن اسحاق الكندى ، من قبيلة كندة المشهورة ، التى كان موطنها جنوب جزيرة العرب .

ولم يعرف وقت مولده بالضبط ، بل وجد على العموم فى آخر القرن الثانى للهجرة (فى أول القرن التاسع الميلادى) . وقد ولد بمقر أبيه ، مدينة الكوفة فى ذلك الوقت ، اذ كان حاكما عليها . ولما شب أخذ بقسط وافر من الثقافة العربية فى مدينة البصرة ، اذ كانت موطنها ، وبما لا يقل عن هذا القسط أو يزيد من الثقافة الأجنبية : الفارسية واليونانية فى مدينة بغداد على معلمين من الفرس والسريان . وكانت معارفه لذلك كثيرة ومتنوعة .

◆ وقد ألف الكندى ، بعد ما اطلع على هذه الثقافات ، فى كثير من موضوعات العلوم .

ـ فمما ألفه فى الفلسفة : كتاب الفلسفة الأولى فيما وراء الطبيعيات والتوحيد ، ورسالة فى أنه لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات .

ـ وفى المنطق : رسالته فى مدخل المنطق ، ورسالته فى المقولات العشر .

ـ وفى الفلك : رسالته فى المناظر الفلكية .

ـ وفى الطب : رسالته فى الغذاء والدواء المهلك .

. . . .

ـ وفى الجدل : الاحتراس من خداع السوفسطائية .

ـ وفى النفس : رسالته فى أن النفس جوهر بسيط ، ورسالته فى ما للنفس ذكره وهى فى عالم العقل قبل كونها فى عالم الحس

وفى الأخلاق : رسالته فى الأخلاق .

وفى الأبعاد : كتاب الآلة التى تستخرج بها الأبعاد والأجرام .

ويروى أن جميع مؤلفاته تبلغ مائتين وخمس وستين رسالة ، احصاها دكتور فليجل Fluegél فى كتابه « الكندى » ، نقلا عن أبى يعقوب النديم . ولكن فقد معظمها ، ولم يبق منها الا النزر اليسير .

ومع أنه ألف فى كل معارف وقته تقريبا الا أن نفسه كانت تميل بصفة خاصة الى الرياضة . ولذا ينسب اليه هذا القول : لا سبيل الى دراسة الفلسفة لمن لم يتعلم الرياضة » . ولعل حبه للرياضة ، هو السبب الذى يشرح لنا ما يعزى اليه من أنه كان يفضل الثقافة الأجنبية على الثقافة العربية . اذ ان الأولى كانت تمثل طبعا العنصر العلمى ، حسبما يتطلبه مقياس الرياضة فى البحث من الدقة والتحديد .

وهو فى هذا مقتد بأفلاطون ، اذ ينقل عنه فى برنامج تربيته للدولة وطبقاتها انه كان يوصى بتعليم الرياضة لمن فى سن السادسة عشرة الى الثامنة عشرة ، لأنه يرى أن تعلمها مقدمة ضرورية للفلسفة « الميتافيزيقية » ، وكانت هذه الفلسفة عنده فى القمة . ويجب لهذا أن يكون الحكام من الفلاسفة . وفهم ذلك من أفلاطون على أنه متأثر بمذهب الفيثاغوريين ، لا على أنه يقصد تحويل اتجاه المقياس العلمى من النظرى الصرف الى الرياضى . وبعض الباحثين اعتقد مثل هذا فى جانب الكندى ، وصرح بأنه مقلد لأفلاطون فيه .

• وهو لم يكن مؤلفا فحسب ، بل كان مع ذلك مترجما من أشهر المترجمين لكتب الثقافة الأجنبية فى عصر بنى العباس ، وكان مع ذلك مصححا أيضا لما ترجمه بعض السريان . ويعزى اليه ترجمة كتاب « فقه ارسطو » أو اثيولوجيا . ولم يبلغ هذا الشأن الا بعد ان تعلم بعض اللغات الأجنبية وحذق فيها . ويقال انه كان يتقن اليونانية بصفة خاصة .

ويحكى دى بور فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » (ص ٩٢٤ تعريب الأستاذ ابو ريده طبع مطبعة التأليف والترجمة سنة ١٩٣٨) : « أنه لم يقنع بترجمة كتب ارسطو ، بل درس ما ترجم منها ، وحاول اصلاحه وشرحه » =

ولكن ، أهو عبر عن النوع الممتاز منه بالوجود « المطلق » ، وعن الآخر المقابل له بالوجود « المقيد » ، فيكون بذلك أفلاطونيا فى التعبير ؟؟

أم اختار عبارة « واجب » الوجود للأول ، و « ممكن » الوجود للثانى ، فيكون أرسطيا فى الصياغة ؟؟

والقطع باسناد أحد التعبيرين له يتوقف على النص الوارد فى كتبه متعلقا ببحث هذه المشكلة . ومع الأسف لا نستطيع بيان ذلك ، لعدم

= وينقل القفطى فى كتابه السابق (ص ٢٤١) عن ابى جلجل الاندلسى : أن الكندى « ترجم من كتب الفلسفة الشىء الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستعصى العويص » .

• والكندى خدم المأمون والمعتصم والمتوكل ، الا أنه اضطهد فى زمن هذا الأخير ، وصودرت مكتبته مدة طويلة عندما اشتدت العاصفة ضد أهل الرأى من المعتزلة ، وكثير من حاملى لواء الثقافة العقلية الأجنبية . فالتاريخ يحدث ان المتوكل لم ينهج على غرار المأمون فى تأييد مذهب الاعتزال ، بل ذهب الى حد كبير فى اعادة الكلمة لأهل النص ، وتحقيقا لذلك حمل فى قسوة على كل مخالف لهم .

ولما كان الكندى من قادة مذهب الاعتزال ، وله فى خدمته وخدمة الدفاع عن العقيدة مواقف مشهورة ــ أجلها الرد على بعض الفرق الدهرية التى كانت تنكر فى وقته الرسالة الالهية على أساس الاكتفاء بالعقل الانسانى فى الارشاد ــ لم يجد بدا من الفرار من بغداد ، عاصمة الخلافة وموطن الثقافات ، الى أطراف المملكة الاسلامية . ويقال : انه لم يعثر منذ ذلك الحين على كنف يقيه شرور الايام ، ولذا مات فى حالة سيئة .

ويرجح المؤرخون أن تكون وفاته حصلت فى سنة ٢٦٠ هـ (٨٧٠ م) . والأستاذ الاكبر المرحوم مصطفى عبد الرازق فى كتابه « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » ص ٥١ : يرجح أن تكون وفاته فى سنة ٢٥٢ هـ .

ومن هذا العرض الموجز لحياة الكندى يمكن أن تستخلص منه ظواهر ثلاث :

• انه لم يتخصص فى علم من العلوم .
• وانه كان يميل الى الرياضة .
• وأخيرا أنه كان من أهل الاعتزال ، ومن أصحاب الرغبة العقلية .

وجود مصادره الأصلية بين أيدينا ، لا عن تقصير فى البحث عنها ولكن لكثرة ما فقد منها . ومع أننا نفتقد هذه المصادر التى كنا نقطع عن طريقها بنسبة أحد التعبيرين له ، فانا نرجح لتلقيبه بـ « المشـائى » فيما كتب عنه ، أنه كان أرسطى التعبير فى آرائه فى « الوجود » .

ووجود «الواجب» فى نظره هو الوجود على سبيل الحقيقة Real وهو وجود الله تعالى . أما العالم ، لأن أصله الامكان ، فوجوده طارىء ، وليس ذاتيا . هو منحة له من غيره ، واستمرار قيامه به مرتبط بغيره كذلك . وهذا الغير هو ما وجوده على سبيل الحقيقة ، أو هو « واجب » الوجود بذاته .

وبهذه التفرقة ، كان الذى وجوده على سبيل الحقيقة واحـدا ، غير متعدد . ووصف الكندى له بالوحدة معناه وصف واجب الوجود نفسه بالوحدة . ووصف واجب الوجود بالوحدة لا يمنع تقرير الاثنينية بينه وبين أصل العالم ، بل هو نفسه تقرير هذه الاثنينية لأنه تأكيد لقطع الشركة بينه وأصل هذا العالم . والقرآن نفسه اذ وصف الله بالوحدة فى قوله :

« والهكم اله واحد ، لا اله الا هـو الرحمن الرحيم » [1] — لا يتعارض وصفه له بذلك مع كونه نوع الوجـود الى نوعين ، كما سبق .

ووجود العالم — اذا كان أصله الامكان ، وكان هذا الوجود طارئا عليه وليس ذاتيا له — معناه اذن تحقيق « ماهياته » (أنواعه) ،

---

(١) آية ١٦٣ من سورة البقرة .

وصيرورتها « هويات » بفعل ما وجوده على سبيل الحقيقة من ذاته ، وهو واجب الوجود .

واذا كان وجود العالم طارئا على أصله (وهو الامكان) ـــ وكان عبارة عن جعل ماهياته هويات ، أى عبارة عن تشخيص وتحديد لتلك المفاهيم التى قبل أن تتحقق كانت عامة أو كلية ـــ ما الفرق بين هذا الرأى للكندى ؟ وبين ما ينسب الى أفلوطين المصرى فى هذا الجانب ؟

ان الذى ينسب الى أفلوطين هو : أن « المادة » هى العدم المطلق ، أى الشىء الذى لم يتحدد ولكنه قابل للتحديد والتشكل فى أشكال وصور مختلفة . ولأنها لم تتحدد كانت شرا . ثم تحديدها يأتيها من أمر خارج عنها وهو العقل ، لا من ذاتها . وفى نظره يتبع هذا التحديد الحكم عليها بالقيمة أو الخيرية ، بعد أن كانت شرا مطلقا قبل أن تتحدد .

أليس طروء « الوجود » على أصل العالم (وهو الامكان) عند الكندى هو التحديد للمادة عند أفلوطين ؟

ثم أليس منح العالم الوجود من أمر خارج عنه هو واجب الوجود عند الكندى ، يشبه تحديد المادة من قبل العقل عند أفلوطين ؟

فى كلتا الحالتين هناك أمر خارج عن أصل العالم عند الكندى وخارج عن المادة عند أفلوطين ، أسمى من هذا الأصل وهذه المادة هو الذى منح الوجود أو أعطى التحديد ، وبالتالى هو المقوم لهما (بالحكم عليهما بالخيرية) أو كان سببا فى تقويمهما ، بعد أن كانا غير مستحقين بعض شبه من مانحهما الوجود أو التحديد . وهذا الشبه هو : أن

أصبحا الآن ، بعد الوجود أو التحديد ، فى وضع لا يقال فى شأنه : انهما على النقيض تماما من مانحمها الوجود والتحديد .

هنا ، قطعا شبه بين الرأيين بما ذكرنا من أوجه الشبه ...

ولكن : أردد الكندى رأى أفلوطين هذا — ورأيه اما تعديل لرأى أفلاطون ، أو لرأى أرسطو ، واما مزج لكليهما — فيكون حاكيا له ؟؟ ..

أم أن هذا الذى ينسب اليه هو نتيجة توفيقه الخاص به ، بين الدين والفلسفة الاغريقية ، وهو عندئذ شبيهه فقط برأى أفلوطين ؟.

وان فلسفة أفلاطون — وهى مظنة احتمـال لأن يكون توفيق الكندى بينها وبين الاسلام ، كما سبق أن ذكرنا — ترى ، من غير شك ، « الاثنينية » فى الوجود . وهى مع ذلك صريحة واضحة فيها ، لأنها ترى للمثال أو لـ «رب النوع » وجودا خارجيا مستقلا ، بجـوار وجود أفراده فى الخارج ، كما ترى أن وجود أفراد المثال ظل لوجود المثال نفسه . ولتبعية وجود أفراد المثال لوجود المثال نفسه ، كان وجوده أشرف من وجودها . ولكن مع اهتمام الفلسفة الأفلوطونية بالمثال ، لا تراه مؤثرا فى وجود أفراده : فالمثال أو رب النوع فى نظر أفلاطون غير فاعل وغير مؤثر على العموم [1] .

والكندى على فرض أنه قبل فلسفة أفلاطون فى « الوجود » ، لابد أن يضيف التأثير والفعل فى جانب النوع الكامل من نوعى الوجود عنده ، وهو وجود المثال أو رب النوع ، اذا أراد أن يستعيره

(١) ص ٥٣ ج ١ من كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ Augusz Messer

لله فى الاسلام . لأن الاسلام يجعل التأثير فى الكون كله لله تعالى : « بديع السموات والأرض ، واذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون »[1] ويقول عز وجل فى موضع آخر : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ، ثم يميتكم ثم يحييكم ، ثم اليه ترجعون »[2] . ويجب عليه كذلك ، اذا أراد أن يستمر فى متابعة أفلاطون ويستعير منه النوع الثانى من الوجود عنده لوجود العالم فى نظر الاسلام ، أن يجعل فعل الله — الذى هو النوع الكامل من نوعى الوجود — متعلقا بالنوع الثانى : وهو وجود أفراد هذا العالم ، على معنى أن وجود هذه الأفراد أثر لفعل الله تعالى .

وبهذا يكون رأى الكندى فى الوجود ، اما توفيقا بين الاسلام والفلسفة الأفلاطونية — على فرض أنه قبل فيه أفلاطون ، أو مزيجا من الاسلام وهذه الفلسفة .

وعلى فرض أنه فى رأيه هذا ، اتبع فلسفة أرسطو فى «الوجود» — وهى مظنة احتمال لأن يكون اتبعها أيضا كما سبق — فهذه الفلسفة وان نوعت الوجود الى نوعين : الى « واجب » و « ممكن » الا أنها لم تكن صريحة وواضحة فى « الاثنينية » ، ووضوح فلسفة أفلاطون وصراحتها فيها ، ان لم تكن أميل الى مذهب الوحدة فى الوجود . اذ وجود « الواجب » وهو الصورة Form ، أو المفهوم Begriff عنده أمر ذهنى منطقى فحسب ، وتحققه فى الخارج — فى رأيه —

(١) آية ١١٧ من سورة البقرة .

(٢) آية ١٨ من السورة السابقة .

يكون فقط ضمن الهوية أو المادة ، أو بعبارة أخرى ضمن أفراده .
فـ « اثنينية أرسطو فى الوجود » اثنينية بين طرفين : أحدهما ذهنى والآخر خارجى ، أو هى تؤول الى وحدة فى الخارج : جوهرها الهوية ، والماهية (أو المفهوم ، أو الصورة) قائمة بها .

ولذا يقال تعبيرا عن رأى أرسطو فى هذا : ان الماهيات الحقيقية للأشياء هى نفسها المفاهيم المنطقية عنده أيضا . ومن أجل ذلك بقى كل من الماهية والمفهوم غير منفصل عن الآخر : أى أن الأمر الوجودى وهو الماهية الحقيقية بقى غير منفصل عن المفهوم المنطقى . وتبعا لعدم انفصالهما توضع المفاهيم المنطقية ، فى فلسفته الميتافيزيقية ، موضع ما يسمى بالقوانين الطبيعية (الوجودية) عنده .

وبغض النظر عن هذه الوحدة التى ربما يؤول اليها مذهب أرسطو فى الاثنينية ، فان الكندى اذا اتبعه فى اثنينيته ، واستعار منه « واجب الوجود » لله ، فلابد أن يريد وجوده سبحانه وتعالى ، خارجا عن الذهن ، وواقعا وراء الفكر real . اذ أوصاف الاسلام لله تعطى أن وجوده أمر مقرر فى الخارج . ولكن الكندى — مع ذلك — فى استعارته « ممكن » الوجود لأصل هذا العالم ، ليس بحاجة فى ظاهر الأمر الى اضافة جديدة أو الى توفيق ، كما احتاج الى ذلك فى استعارة « الواجب » ؛ لأن أرسطو يرى « الامكان » وهو المادة قابلا للأثر ، وان كان محدث الأثر عنده هو الصورة أو المفهوم أو الواجب ، والعالم الذى استعير له الامكان منفعل كذلك فى نظر الاسلام ، وان كان فاعله هو الله تعالى .

فنقطة توفيق الكندى بين الدين والفلسفة ، على فرض أنه اتبع رأى أرسطو فى « الوجود » هى جعل وجود « الواجب » أمرا واقعا فى الخارج ، وراء الذهن والتصور .

ولا يصح أن يقال : ان الكندى ، فى فلسفته حول الله باعتبار كونه أحد طرفى الوجود ، جمع بين رأيى أرسطو وأفلاطون ، فأخذ من الأول تعبيره « واجب الوجود » ، ومن الثانى رأيه فى وجود « المثال » أو « رب النوع » ، وأصبح فى نظره يعبر عن الله بواجب الوجود كما عبر أرسطو ، ولكن وجود (الله) ليس فى حيز الذهن فقط كما نظر أرسطو الى واجب وجوده بل وجوده فى الخارج وراء الذهن كما يرى أفلاطون فى وجود المثال أو رب النوع . لا يقال هذا ، تفسيرا لفلسفة الكندى حول الله ، لأن الاسلام نفسه ، قبل كل شىء ، يوحى بهذا الوجود الخارجى لله تعالى . فرأى الكندى فى الوجود أقرب أن يكون توفيقا بين أرسطو والاسلام ، من أن يكون جمعا لرأيى أرسطو وأفلاطون ، وان كان مؤدى القولين فى الواقع واحدا ، وهو التعبير عن الله بواجب الوجود ، مع اعتبار وجوده خارجا وراء الذهن والفكر .

هذا اذا لم يثبت البحث التاريخى : أن الفلسفة التى اطلع عليها الكندى « فى الوجود » وردت اليه مزيجا من رأيى الحكيمين . عندئذ يقال انه فى فلسفته التى تحكى عنه حول « وجود » الله ، قلد فيها الفلسفة التى وردت اليه ، دون أن يكون له عمل عقلى ايجابى فيها ، لأنه الآن ليس فى حاجة الى توفيق بين الدين والفلسفة . اذ هذا المزيج الذى اتبعه وردده يرضى الاسلام الذى يدافع عنه ، ولا يتعارض مع ظاهر نص فى كتابه الكريم ، أو سنة صحيحة للرسول عليه الصلاة والسلام .

ولكن ربما يصح أن يقال — كحكم عام بين رأيى الحكيمين : ان رأى أفلاطون فى وجود المثل — وهو ان وجودها وجود خارجى — قريب من رأى الاسلام فى وجود الله ، وان تعبير أرسطو : بواجب الوجود وما يتضمنه من خصائص تتصل بمدلوله ، قريب مما ينشده الاسلام فى صفات الله من : الوحدة والبقاء ، والقدم ، وعدم التغير ... الخ .

والآن نلقى من جديد ، السؤال الذى ذكرناه قبل ، وهو :

أردد الكندى رأى أفلوطين فى الوجود ؟ .. ورأيه على كل حال تعديل لرأى أفلاطون أو تعديل لرأى أرسطو ، أو مزيج من كليهما .

أم هذا الذى رأيناه له فيه (الوجود) — وهو يشبه رأى أفلوطين — نتيجة توفيقه الخاص بين الدين والفلسفة ؟

ونأسف ، لأنا لا نستطيع القطع بمعرفة أحد الرأيين له ، لندرة المصادر الأصلية لفلسفته بين أيدينا . ولكن اذا اتبعنا الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق فى قوله :

« .. والكندى هو الذى وجه الفلسفة الاسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو ، وهو الذى وجهها فى سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين » [1] ، ربما جاز لنا أن ندعى : أن نسبة الفعل الى « مثال » أفلاطون ، أو جعل وجود الواجب « لأرسطو » أمرا خارجا عن نطاق الذهن والتصور — بعد التعبير بأحدهما عن «الله» فى فلسفة الكندى —

(١) فى كتابه « فيلسوف العرب والمعلم الثانى » : ص ٤٧ ، طبع دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٤٥ .

كان توفيقا منه بين الاسلام وفلسفة أفلاطون ، أو بين الاسلام وفلسفة أرسطو .

• **الكندى وفكرة الوساطة :**

واذا كان الكندى يقول :

• بـ « ثنائية » الوجود ، وبتقسيمه الى واجب وممكن ، بناء على ترجيحنا فيما سبق ..

• ويرى وجود « الواجب » أمرا مقررا خارج الذهن والتصور .

• وأن وجود « الممكن » ليس من ذاته ، بل من أمر خارج عنه هو « واجب » الوجود .

• كما يرى أن الصلة بين واجب الوجود وممكن الوجود هى الصلة بين الفاعل والقابل ، وبين الواحد من كل وجه والمتكثر كثرة غير متناهية ، وبين الكامل والناقص ، والمتمحض للخير وغير المتمحض له .

اذا كان الكندى يرى هذا كله ، كيف تصور وصول أثر الفاعل الى القابل ؟ أيتصوره عن طريق أن أحدهما يتصل اتصالا مباشرا بالآخر : فالكامل يتصل مباشرة بالناقص ، والمتمحض للخيرية بغير المتمحض لها ، والواحد من كل وجه فى الواقع والتصور بالمتكثر كثرة غير متناهية ؟

يظهر أن الكندى يجد صعوبة ذهنية اذا حكم بهذا الاتصال المباشر بين الفاعل والقابل ، أى بين الواجب والممكن . ويتصور ، أو يفترض ، من أجل هذه الصعوبة الذهنية ، وجود واسطة تنقل أثر الفاعل الى قابله ، بحيث تقلل هذه الوساطة فى التصور من الهوة بين الطرفين ، تلك الهوة التى صعبت عليه أن يتصور الاتصال المباشر بينهما .

واذا كانت هذه الوساطة هى وساطة بين فاعل وقابل ، ومسلسلة فى الترتيب ــ ان كانت متعددة ــ من الفاعل الى القابل ، ناقلة أثر الفاعل الى القابل ، فتصورها لا يكون الا على نحو أن الذى منها يلى الفاعل يكون ناقلا أثره الى ما يأتى بعده ، وهذا الذى يأتى بعده يكون ناقلا لهذا الأثر للذى يليه ، وهكذا .. حتى اذا انتهى الأمر الى الطرف الأخير فى سلسلة هذه الوساطة مما يلى العالم ، يكون هو المتصل مباشرة به ، وهو الذى ينقل اليه مباشرة أثر الفاعل الأول .

واذا صورت الوساطة على هذا النحو ، فانها تصور أيضا على أن الذى منها يلى الفاعل أشرف فى الوجود وأعلى قيمة ، وأقل دائرة فى الكثرة من الذى يجىء بعده .. وهكذا . اذ بدون هذا التصور الأخير ، لا يتصور ارتفاع الهوة ، أو تخفيفها على الأقل ، بين كامل من كل وجه وناقص ، وبين واحد من كل وجه ومتكثر كثرة لا نهاية فيها .

واذا صورت مراتب الوساطة على أنها ناقلة أثر الفاعل الى القابل ، فانه لا يتصور فيها بحال أن يكون اتجاه نقلها الأثر من طرفها الأخير مما يلى العالم ، صاعدا الى الذى فوقه .. وهكذا ، حتى الى ذات الفاعل ، وهو « الواجب » . لأن هذا التصور ان وجد ، يفترض الممكن غير قابل ، بل فاعلا ، وهو خلاف طبيعته وما افترضه العقل فيه .

وينسب الى الكندى القول بالوساطة بين الواجب والممكن ، أو بين الله والعالم . كما ينسب اليه القول بأن الذى يلى الله من مراتب هذه الوساطة مؤثر فيما بعده ، وهذا فيما يليه .. وهكذا . أو بعبارة أخرى ، ينقل عن الكندى ، أنه يرى كل مرتبة من مراتب الوساطة تنقل أثر ما فوقها الى ما تحتها وليس العكس : فبين الله الذى هو

واجب الوجود ، وأصل العالم الذى هو الامكان ، يتصور الكندى أو يفترض وجود العقل ، ثم النفس الكلية ..

• والعقـــل فى نظره هو أول مخلوق الله . وبعـــد ما منحه الله الوجـــود الحقيقى real اودع فيه قوة التأثير فيما دونه ، وهو الذى بعـــده .

• والذى دونه ، أو بعده ، هو النفس الكلية . وهذه النفس الكلية يراها ثانى مخلوق ، وجد بعد العقل . وبعد ما منحت الوجود الحقيقى أيضا من العقل ، أعطيت قوة التأثير فيما دونها ، أو فيما بعدها .

• والذى بعدها هو أصل العالم ، وهو المادة (أو الامكان) . وعن طريق النفس الكليـــة وجد العـــالم ، فوجدت الأفلاك والسموات ، وتشكلت المادة بأشكال جزئية مختلفة لا حصر لها طبق ارادة العقل . أو عن طريق هذه النفس وجد العالم كله ، لحكمة مقصودة دون أن يكون للصدفة دخل فى ايجاده .

وكأن الصور العقلية التى رسمها الكندى فى اتصال طرفى الوجود ببعضهما ، ونقل الأثر من الفاعل منهما الى القابل منهما ، ترى عـــلى هذا النحو : الله ، والمادة ، وبينهما العقل ، فالنفس الكلية .

والمادة هى أصل العالم المتكثر الذى لا تحد كثرته .

وعن طريق العقل أولا ، ثم النفس الكلية ثانيا ، تشكلت المـــادة وتصورت بصور مختلفة . أو عن طريقهما على التتابع ، نقل تأثير الله فى العالم وهو ايجاده العالم وخلقه له ، أو هو تحديد أصله وهو المادة .

فالله واجب الوجود أوجد العالم ، أو حقق (أوجب) أصله وهو الامكان . ولكن لا عن طريق مباشر ، بل بواســـطة أمرين آخرين

— تصور الكندى وجودهما ، أو افترض تحققهما قبل أن يوجد العالم ويتحقق — هما العقل والنفس . والعقل والنفس ، اما أن يتصوروا على أنهما ناقلان على التوالى أثر « الواجب » للعالم ، أو على أن الله أودع فى العقل قوة الفعل والايجاد ، والعقل بدوره أودع مثل هذه القوة فى النفس ، والنفس أخيرا هى التى تولت بما أودع فيها من قوة تصوير العالم وتشكيله ، أو خلقه وايجاده . والمآل واحد على كل حال ، سواء تصورت وساطتهما على هذا النمط أو ذاك . وهو : أن الله المصدر الأول لاحداث الأثر والفعل ، وأن العالم هو المستقبل الأخير لهذا الأثر وهذا الفعل .

وفكرة الوساطة بين « واجب » فاعل ، و « ممكن » قابل ، تتضمن اذن :

- عنصرا فلسفيا لأرسطو : هو تعبيره بالواجب والممكن .
- وعنصرا أفلاطونيا : هو فكرة الوساطة .
- وعنصرا أفلوطينيا : وهو زيادة مرتبة العقل فى الوساطة :

اذ لو كان ماينسب للكندى ، من فكرة الوساطة بين طرفى الوجود فى نظره مأخوذا من أفلاطون وحده ، لكان وضعه على هذا النحو : طرفان ، وواسطة واحدة . والطرفان : المثل .. وظلالها ، والواسطة بينهما النفس الكلية . وكانت الواسطة غير ناقلة لتأثير المثل الى ظلالها ، لأن المثل لا تؤثر فى نظر (أفلاطون) . اذ المؤثر فى العالم عنده النفس الكلية ذاتها ، ووساطتها فى رأيه لشرح اتصال المتغير : وهو ظلال المثل أو هذا العالم ، بغير المتغير وهو المثل نفسها .

ولو كان ما ينسب الى الكندى مأخوذا من أرسطو وحده ، لكان هناك طرفان فقط دون واسطة . والطرفان هما : الواجب ، والممكن .

ولو كان ما ينسب اليه مأخوذا من أفلاطون وأرسطو معا دون سواهما ، على وجه أن أخذ من الأول فكرة الوساطة ومن الثانى تعبيره بالواجب والممكن ، لكانت الوساطة مرتبة واحدة بين الطرفين هى النفس . ولكنها هنا عنده مرتبتان : العقل ، فالنفس الكلية .

فما ينسب الى الكندى اذن منتخب من عدة مدارس فلسفية قديمة :

- فيه من أفلاطون فكرة الوساطة .
- ومن أرسطو التعبير بالواجب والممكن .

ومن أفلوطين المصرى أو الأفلاطونية الحديثة زيادة مرتبة فى الوساطة عما يعرف لأفلاطون وهى العقل .

وعمل الكندى العقلى فى شرح اتصال الله بالعالم ، هو الربط بينهما عن طريق الوساطة — التى هى لأفلاطون ، بعد أن عبر بما يعرف لأرسطو عن الله بالواجب وعن العالم بالممكن ، فهو توفيق بين أفلاطون وأرسطو .

ولا يقال : ان عمل الكندى هنا فى الوساطة ترديد لاحدى المدرستين : مدرسة أفلاطون أو مدرسة أرسطو ، لما سبق . كما لا يقال فى شأنه : انه ترديد للأفلاطونية الحديثة ، لأن هذه عبرت عن الطرفين — وهما أول الموجودات وآخرها — بالواحد أو بالطبيعة العليا عن أحدهما وبالمادة عن الثانى ، دون التعبير بالواجب عما عبرت عنه بالواحد أو الطبيعة العليا ، ودون التعبير بالممكن عما عبرت عنه بالمادة . ولأن هذه الأفلاطونية الحديثة أيضا لم تفرض طرفين فى الوجود بينهما هوّة ؛

بل ربطت الوجود كله فى سلسلة متصلة الحلقات ، ولذا عرفت محاولتها الفلسفية هذه فى شرح اتصال الوجـود بعضه ببعض بـ « وحـدة الوجود » ، دون أن تـعرف بـ « الثنائية » .

لكن أيحقق بعد هذا تصور الوساطة بين طرفى الوجود — الكامل منهما والناقص والواحد والمتكثر التى تصورها الكندى ، وتنسب اليه صحة الاتصال وانسجام الربط فيما بين الطرفين وفى الواقع ونفس الأمر ؟ لأنها تتضمن تدرجا فى المنزلة من الكمال المطلق الى النقص ، ومن الوحدة المطلقة الى الكثرة المطلقة .

ربما كان تصور الوساطة بين الطرفين يسهّل تصور الربط بينهما ؛ ولكنه لا يرفع فى الواقع ما بينهما من هوة . لأنه على فرض وجود الوساطة ، فالذى من مراتبها يلى الطرف الأعلى ، الطرف الكامل يحمل من غير شك مغايرة له . وهذه المغايرة بمقتضى التدرج فى المنزلة ، توحى من جديد بالتساؤل : كيف يتصل الكامل بما هو أقل منه فى الكمال وكيف يتصل الواحد من كل وجه بما يحمل الكثرة ولو من بعض الوجوه ؟

ان فكرة الوساطة لا ترفع فى الواقع الفرق بين الكامل والناقص ، ولا بين الواحد من كل وجه والمتكثر كثرة لا نهاية لها ، ولكنها تخفف فقط حدة المفارقة بين الكامل المطلق وما يقابله . والوحـدة المطلقة وما يقابلها .

وهى — أكبر الظن — عنوان آخر بجانب « الثنائية » على تأكيد المفارقة بين طرفى الوجود ، أكثر منها وسيلة اتصال وأداة ربط بينهما ، كما قصد بها أصحابها .

وهل نجد هنا فى فكرة الوساطة بعد هذا ، عملا عقليا للكندى يفهم على أنه توفيق بين الاسلام والفلسفة ؟ وعندئذ يضاف الى عمله العقلى الذى عد توفيقا فى هذه الفكرة بين أفلاطون وأرسطو . وفكرة الوساطة هذه تعرف فى أصل نسبتها لأفلاطون ، واستخدمها من بعده فى العصر الهلينى الرومانى رجال المسيحية العقليون .

وقبــل محاولة الكشف عن توفيق للكندى فيها بين الاســلام والفلسفة ، يسأل عما اذا كانت فكرة الوساطة من حيث هى تناوىء الاسلام ، أم لا ؟ لأنه على ضوء معرفة المناوأة أو معرفة عدمها ، تتضح الضرورة الملجئة لفيلسوفنا على التوفيق ، أو يتضح عدم هذه الضرورة ، الأمر الذى يغنيه عن مثل هذه المحاولة .

والوساطة على النحو الذى ينسب للكندى ، لا تخرج عن كونها تصويرا انسانيا لصلة الله بالعالم ، وايجاده وتدبيره له . وفى القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على اتصال الله بمخلوقاته ، وبالأخص بالانسان منها اتصال ايجاد لها واشراف على حركاتها ومصائرها .. مثل قوله تعالى فى سورة يونس :

« ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ، ثم استوى على العرش ، يدبر الأمر ما من شفيع الا من بعد اذنه ، ذلكم الله ربكم فاعبدوه ، أفلا تذكرون . اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا ، انه يبدأ الخلق ثم يعيده ، ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط ، والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون » (١) .

---

(١) آيتا ٣ ، ٤ .

وقوله فى السورة نفسها :

«وما تكون فى شأن ، وما تتلو منه من قرآن ، ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه ، وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا فى كتاب مبين » (١) .

وقوله كذلك ، فى سورة النحل :

« ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده ، أن أنذروا أنه لا اله الا أنا فاتقون . خلق السموات والأرض بالحق ، تعالى عما يشركون . خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين . والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون .. هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون .. وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ، ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون . وهو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا ، وتستخرجوا منه حلية تلبسونها ، وترى الفلك مواخر فيه ، ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون . وألقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم وأنهارا وسبلا لعلكم تهتدون » (٢) .

فالوساطة ، على نحو ما ينسب للكندى وجه من وجهين لشرح هذا الاتصال الذى بين الله ومخلوقاته . ولا يغير القول بها من حقيقة الأمر شيئا ، وهو : أن الله فاعل أو خالق ، وأن العالم أثر فعله ، أو هو

---

(١) آية ٦١ .

(٢) آيات : ٢ ، ٣ ، ٤ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٥ .

مخلوق له . وهى بهذا لا تناوىء أصلا من أصول الاسلام . والكندى ليس فى حاجة اذن الى توفيق هنا بين الاسلام وبين غيره من المذاهب الفلسفية (١) .

ولكن ربما يكون أتم فى مظهر القدرة الله أن يتصور تأثيره فى موضوع قدرته عن طريق مباشر . ولكن ينشأ بعد ذلك السؤال الذى جاءت الوساطة لمحاولة رفعه ، وهو : أليس الأصون لكمال الكامل من كل وجه عدم اتصاله بالناقص عن طريق مباشر ؟ وأليس الأقرب فى تصور ايجاد الكثرة المطلقة عن الواحد المطلق ، لا تكون عنه مباشرة ، ودفعة واحدة ؟ (٢) .

---

(١) على أن من يرتضى القول بـ « الوساطة » من المسلمين يمكن أن يتخذ من مثل قوله تعالى فى الآيات السابقة : « وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا فى كتاب مبين » ، ومن مثل قوله : « ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده .. » — وجها لتأييد الاسلام لها ، وليس فحسب دليلا على عدم تنافرها مع مبدأ من مبادئه . اذ ربما يحمل الآية الأولى على نوع الوساطة المقول بها ، وهى وساطة العقل بين الله والعالم ، فيفسر « الكتاب المبين » فيها بالعقل ، ووجه الشبه أن كلا منهما مكان للعلم والمعرفة . ومرتبة « الكتاب المبين » فى الوجود قبل العالم من غير شك ، وهو غير الله وغير العالم ، واذن هو بينهما . وربما يحمل تنزيل الملائكة بالروح من أمر الله على أحد عباده المصطفين ، على تأييد مبدأ الوساطة من حيث هو ، لأنها تقرير لاتصال الله بالعالم ، أو بجزء من اجزائه ، عن طريق غير مباشر .

والفارابى فى كتابه فصوص الحكم ص ١٤٥ — يشرح النبوة بهذا المعنى .

(٢) ومثل هذا السؤال ينشأ ، بالأخص ، عند الفلاسفة القدامى من الاغريق ، ومن جاراهم فى تفكيرهم ، الذين تأثروا فى تصوراتهم بطبيعة العدد الحسابى : فقد رأوا ان الكثرة فى العدد لا تنشأ عن الواحد دفعة واحدة ، بل عنه تنشأ الاثنان أولا ، ثم عنها توجد الثلاثة ... وهكذا . فالكثرة العددية تتكون بالتدريج عن الواحد ، والكثرة التى لا نهاية لها من الأعداد غير متصلة اتصالا مباشرا بالواحد (العددى) ، وان نشأت فى أصلها عنه .

واذا كانت فكرة الوساطة غير ناجحة — لأنه مع وجود مرتبتين من مراتب الوجود بين الله والعالم لتصوير اتصال أحد هذين بالآخر ، فالسؤال الذى جاءت من أجله باق لم يرفع ، واذا كان القول بعدمها فى اتصال الله بالعالم ينم عن مظهر أتم لقدرة الله فأى دافع حمل الكندى على القول بها فى ربط الواجب بالممكن ؟

أكان كافيا لديه فى قبوله رأيا فلسفيا ، ووضعه موضع الشرح ازاء أصل من أصول العقيدة يحتمل هذا الرأى ويحتمل غيره ، عدم مناوأته للاسلام ؟ واذن عدم مناوأة فكرة الوساطة لأصل اسلامى كان كافيا لدى الكندى فى قبولها والقول بها . أم كان قوله بها تقليدا منه وترديدا لما اطلع عليه من الفلسفة القديمة ؟ اذ فلسفة الأفلاطونية الحديثة ، وان جعلت الموجودات كلها فى سلسلة واحدة ، الا أنها وضعت بين « الواحد » عندها وهو الخير المحض ، وبين المادة التى هى أصل العالم : العقل ثم النفس الكلية . والمسيحيون العقليون وضعوا فى مراتب الوجود بعد الله وقبل العالم : « كلمة الله » ثم « الروح القدس » ، أو بعبارة أخرى وضعوا بينهما العقل ثم القوة المدبرة وهى النفس الكلية . وهذه الفلسفة المسيحية ، وتلك الأفلاطونية الحديثة ، قد ترجم كثير من آرائها وشروحها على كتب القدامى للمسلمين .

ولكن نحن وان كنا لا نقطع باسناد أحد الأمرين للكندى فى فكرة الوساطة ، الا أننا نرجح أنه ارتضى هذه الفكرة ، لأنها تمثل رأيا فلسفيا ليس فيه ما يتعارض صراحة مع الاسلام . والكندى وأمثاله ، ممن تعشقوا الفكر الاغريقى ، لم يقبلوه لأن هذا الفكر ذو أثر ايجابى حتما فى تأييد العقيدة الاسلامية — على الأقل فى نظرهم ، بل قبلوه

أيضا لأنه تعبير آخر بجانب الدين عن الحقيقة الواحدة ، ويكفى فى التمسك به حينئذ ، عدم مناوأته للاسلام مناوأة صريحة .

• **الكندى وفكرة المعرفة :**

واذا كان هناك عند الكندى فرق فى الوجود ، وكان يرى نوعا منه يمتاز عن الآخر فى خصائص هذا الوجود ، فالامتياز الذى يراه لنوع دون نوع يتجاوز به خصائص الوجود ، الى دائرة « المعرفة » . فالنوع الممتاز من نوعى الوجود فى نظره ـــ وهو وجود الله ، أو الوجود المطلق ، أو وجود الواجب [1] ـــ يراه موضوع المعرفة اليقينية ، ويرى العقل وحده دون الحواس وسيلة معرفته وادراكه .

هكذا ، ينقل عن الكندى مؤرخو فلسفته . ولكنهم لم يعللوا : لماذا كان النوع الممتاز من نوعى الوجود موضوع المعرفة اليقينية عنده ؟ ولماذا كان العقل دون الحواس وسيلة ادراكه فى نظره ؟

ولعل تعليل ذلك يتضح بالرجوع الى ما ينسب الى هيراقليط من أن منشأ عدم ايمانه بمعرفة الحواس .. ملاحظته استمرار تغير العالم المحسوس ، الذى هو موضوع ادراك هذه الحواس : فالعالم المحسوس لأنه متغير ، ليس موضوع معرفة يقينية ، والحواس لأنها مرتبطة به على أنها أداة ادراكه لا توصل الى يقين .

وقد يرجح أن تكون علة ما يعرف للكندى ـــ من جعله النوع الكامل من الوجود موضوع المعرفة اليقينية ، وجعله العقل وسيلتها دون الحواس ـــ هو فى هذا الذى ينسب الى هيراقليط دون ما لغيره من

(١) التعبير الأول عن النوع الممتاز من نوعى الوجود للدين ، والثانى لافلاطون ، والثالث لارسطو .

فلاسفة الاغريق .. أن الكندى فى رأيه فى « المعرفة » يتفق مع أفلاطون وأرسطو . وفلسفة أرسطو تحكى رأى أفلاطون فى جوهره وأفلاطون بالتالى كان متأثرا فى جانب « المعرفة » من فلسفته برأى هيراقليط السابق [1] .

واذا نسب الى الكندى أنه جعل النوع الكامل من نوعى الوجود موضوع المعرفة اليقينية ، وأنه يجعل سبيل تحصيلها العقل أو الادراك العقلى ، فليس معنى ذلك أنه لا يقر الحواس على الاطلاق كوسيلة أخرى للمعرفة ، ولا يجعل العالم الحسى موضوعا لمعرفة ما أيا كان نوعها . بل هو بما تقدم يقصر النوع اليقينى فى المعرفة على ما كان « الكامل » فى الوجود موضوعا له ، وعلى ما كان العقل وسيلة لتحصيله دون أن يلغى اعتبار ما عداه .

وهو ، فى التفريق بين نوعى المعرفة مقتد بأفلاطون وأرسطو : فأفلاطون جعل موضوع المعرفة اليقينية ما عنون له بـ « الوجود المطلق » ، وهو النوع الكامل من نوعى الوجود ، وهو وجود المثال أو رب النوع . فالمثل كما أنها مبادىء (أصول) الوجود — تصور على غرارها الأشياء التى تقع فى هذا العالم — هى مبادىء المعرفة اليقينية أيضا ، التى تدركها النفس بما لها من خصائص [2] .

---

(١) يحكى تلميذه أرسطو عن تأثره هذا (نقلا عن كتاب تاريخ الفلسفة ، ج ١ ص ٥٤ ، لـ August Messer) بقوله : « وافلاطون منذ شبابه ، كان مشتغلا بالآراء الهيراقليطية ، التى كانت ترى أن كل حسى مدفوع فى تيار مستمر ، ومن أجل هذا ، لا تحصل من ادراكه معرفة يقينيــة . وبقى على هذا الفرض فى آخر حياته أيضا » .

(٢) ينقل هــذا القول August Messer فى كتابه السابق (ج ١ ص ٥٤) تصويرا لرأى أفلاطون فى المثل ، سـواء أكان فى بحث « الوجـود » أم فى بحث « المعرفة » .

وأرسطو ، بالرغم من أنه يرى وجود المفهوم أو العام أو الصورة Form ، وهو النوع الكامل من نوعى الوجــود عنده ، غير مستقل عن وجود أفراده فى الخارج ، فانه يجعله فى المرتبة الأولى من حيث تعلق المعرفة به ، ومن حيث انه موضوعها الحقيقى [1] . وأرسطو كما ينقل عنه يرى أن :

« المفاهيم جواهر الحقيقة ، كما رآها الموضوع الحقيقى للمعرفة الفلسفية ، وهى المعرفة اليقينية . بينما الشخص وهو الفرد فى حالته الخاصة وهى حالة تشخصه ، بالنسبة لهذا النوع من المعرفة شىء غير جوهرى ، هو عرضى فحسب ..

والبحث عن علل الأشياء — وهو الموضوع الرئيسى للفلسفة أيام الاغريق ، وفى القرون الوسطى — يجب لهذا أن يوجه أولا وبالذات ، الى مفاهيم العلل دون العلل نفسها ، اذا أريد لهذا البحث أن يكون ناجحا من الوجهة الفلسفية . وغاية المعرفة عند أرسطو هى مفاهيم الأشياء والوصــول اليها . وتوضيح أى موضوع Object يكون أولى بادماجه تحت المفهوم Begriff — الذى يستطيع أن يحكى لنا : ما هو الموضوع ، أى يستطيع أن يعطى لنا ماهيته — وليس فى معرفة نشأة الموضوع نفسه وفق قانونه الطبيعى الخاص ، ولا كذلك فى معرفة شرط وجوده » [2] ..

فأفلاطون — فيما تقدم — جعل « المثل » الموضوع الحقيقى للمعرفة اليقينية . وأرسطو جعل الصور Formen والماهية موضوعها الأول :

---

(١) Ueberweg فى كتابه « تاريخ الفلسفة » جـ ١ ص ٣٨٩ .

(٢) يحكى هذا القول أوجست ميسر August Messer فى كتابه السابق جـ ١ ص ٧١ ، ٧٢ .

فهما متفقان فى موضوع المعرفة اليقينية وهو النوع الكامل من نوعى الوجود وفى وسيلتها وهى العقل . ومتفقان كذلك فى أن الحواس وسيلة أخرى للمعرفة على العموم ، وفى أن عالم الحس موضوع آخر للمعرفة على الاطلاق . ولكن فقط يعتبران الحواس كما يعتبران موضوعها فى المرتبة الثانية . ومتفقان أخيرا فى ربط « الوجود » بـ « الفكر » ، أى فى جعل الكامل فى الوجود كاملا فى المعرفة ، وما هو الحق فى الوجود حقا فى المعرفة ، وما هو أقل فى الوجود أدون فى المعرفة .

واذا اعترض المحدثون على منطق أرسطو ، بأنه جعل لـ « الموجود » دخلا فى قوانين العقل — وسلطانا عليه — اذ العقل لم يعتمد حينئذ فى التمييز بين الخطأ والصواب على ذاته ، مستقلا عن أى شىء آخر عداه ، كما تعتمد الهندسة فى قوانينها ويعتمد الحساب فى قوانينه ، بل اعتمد أيضا على الرأى فى « الوجود » ، لأن أرسطو جعل الوجود وما قيل فى شأنه أصل المعرفة ، وجعل المطابقة له أو عدم المطابقة لهمقياس صحتها وخطئها كذلك ، مع أن « الوجود » نفسه لم يكن من لوازم العقل ولا ضرورة من ضروراته ، اذ هو من صنع الميتافيزيقا فحسب — اذا اعترضوا على منطق أرسطو بهذا ، وطالبوا بتجريد المنطق من الميتافيزيقا ، وبعبارة أخرى طالبوا بالفصل بين مبادىء « الوجود » وقوانين « الفكر » ، فالاعتراض موجه لأفلاطون قبله أيضا ، والمطالبة بالفصل بين النوعين تتجه كذلك الى فلسفته المثالية .

اذ الفرق الجوهرى بين أرسطو وأفلاطون فى بحثى الوجود والمعرفة : أن أرسطو وضع « الصورة » موضع « المثال » عند أفلاطون ، وكافح بعد ذلك نظرته الى « المثال » على أن وجوده مستقل عن الكائنات

الفردية التى وجدت على نمطه . فالمثال — فى اعتراض أرسطو — ليس موجودا مستقلا بجانب أفراده الكثيرة ، ولكن يقبل وجوده على أنه وحدة كامنة فى هذه الأفراد . وذلك على نحو ما رآه هو نفسه فى الصلة بين ما جعله « مفهوما » وبين مسماه الخارجي الشخصى ، من كون وجود هذا المفهوم خارجيا ضمن مسماه فحسب [1] .

أما الربط بين مبادىء « الوجود » وقوانين « الفكر » فلم يزل باقيا عندهما . والنوع الكامل من نوعى الوجود لم يزل فى نظرهما هو الوجود الكامل ، كما لم يزل الموضوع الحق للمعرفة اليقينية .

• **القيمة :**

ويصح أن ينسب الى أفلاطون وأرسطو كذلك أنهما كما اتفقا فى ربط « الوجود » الذى هو أساس الميتافيزيقا بـ « الفكر » الذى هو أساس المنطق .. يتفقان فى ربط « الوجود » بـ « القيمة » التى هى أساس الأخلاق . اذ كامل الوجود فى نظرهما ، رفيع القيمة فى نظرهما أيضا . وهكذا :

- **الوجود**
- **والفكر**
- **والقيمة**

أمور ثلاثة فى التفلسف الاغريقى ذات صلة وثيقة بعضها ببعض ، فما يحكم عليه بأنه وجود كامل ، يحكم على معرفته تبعا لذلك بأنها يقينية ، كما يحكم عليه بأنه رفيع القيمة . فـ « مثل » أفلاطون

---

(١) كتاب « تاريخ الفلسفة » جـ ١ ص ٣٧٩ لـ Ueberw`g

وجودها كامل ، والمعرفة المرتبطة بها حقيقية أو يقينية ، وهى شريفة وفاضلة ، أو رفيعة فى قيمتها . و « واجب الوجود » عند أرسطو ، على هذا النحو ، أيضا فى وصفه والحكم عليه .

وأغلب الظن ، أن هذا الربط بين الأمور الثلاثة ليس خاصة من خواص الفكر الاغريقى وحده ، بل له صلة بالتصور الدينى ، من حيث انه دينى على العموم . فـ « الاله » : وجوده وجود كامل أو حقيقى ، والمعرفة المتعلقة به هى المعرفة الحقة اليقينية ، وقيمته أرفع مما سواه فى الوجود .

فطبيعة الدين ربما هى التى أوحت بهذا الاتصال بين الأمور الثلاثة فى التصورات الدينية ، ثم ربما هى نفسها التى أوحت بالاتصال نفسه فى الفكر الاغريقى الفلسفى ؛ لأن الفكر الاغريقى الفلسفى لم يكن مستقلا تمام الاستقلال عن ثقافة الاغريق ، بل كثير مما ينسب الى فلاسفة الاغريق منتزع من محيط ثقافتهم وثقافة أمتهم ، وقد كانت ثقافة دينية قبل كل شىء ، شأنها شأن كل ثقافة قديمة لأمة قديمة .

والكندى الآن : فى رأيه فى الوجود ، وفى المعرفة ، وفى تقويم الوجود والمعرفة ، مقتد بأفلاطون وأرسطو . ولكنه ليس حاكيا لهما تماما : اذ أنه احتاج فى بحث الوجود تحت ضغط الدين الى توفيق بين ما يظن أنه أخذه من فلسفة أحدهما ، وبين الاسلام — كما تقدم . أما فى بحث المعرفة فلم يكن فى حاجة الى توفيق ، لأن الاسلام يرى الله سبحانه وتعالى الموضوع الأسمى للمعرفة ، والموضوع الحق الذى ينبغى أن يتجه اليه الانسان فى معرفته عن طريق عقله وتأمله الفكرى .

والكندى ، أخيرا :

• مشائى أو أرسطى : فى تعبيره عن الله بـ « واجب الوجود » ، وعن العالم بـ « ممكن الوجود » .

• وأفلاطونى : فى ربطة بين الله والعالم ، اذ تصور وساطة بينهما .

• وأفلوطينى : فى تصوره الوساطة ، لأنه زاد مرتبة فى مراتبها ، عما يعرف لأفلاطون .

وهو موفق بين الفلسفة الاغريقية والدين الاسلامى لأنه لم يرتض ما ارتضاه أرسطو فى «الواجب» من وجود ذهنى له فحسب — على نحو ما عرف له فى البحث المنطقى — بعد أن اختاره تعبيرا عن الله سبحانه وتعالى ، بل عدل فيما عرف لأرسطو بأن جعل وجود الواجب أمرا مقررا فى الخارج ، وواقعا وراء التصور الذهنى ، على نحو ما يريده الاسلام لله تعالى .

• وموفق بين الفلسفة والدين كذلك : لأنه جعل هوية الممكن أو تحققه فى الخارج من فعل الله ، بدل أن يكون تحققه من نفسه وطبعه ، كما يرى أرسطو فيه (١) .

---

(١) نظام العالم ، فى نظر ارسطو كأهداف تكون الحيوان والنبات ـ وان كان لا يتضح بدون وجود حقيقة الهية مدبرة له عن حكمة ، الا انه يرى الاله مع ذلك غير خالق للعالم ، بل هو أزلى أبدى يدبره فحسب نحو هدف معين ، ذلك الهدف هو نفسه يدبره من المحيط الخارجى لكرة السماء ، شأنه شأن النفس الكلية :

« العالم سائر متطور من نفسه ، وحدوثه عملية هدفها الاله » . (كتاب « تاريخ الفلسفة » لـ August Messer ، ص ٧٤ ، ٧٥ ، جـ ١) .

وكما يسلب أرسطو الهه الخلق للعالم ، يسلبه الارادة ، والعمل لغاية ، والتصرف الخلقى . لأن نسبة هذا كله اليه يفرض فيـــه نقصا . ومثل هذا النقص يستحيل على الكامل .

وربما يبدو من تصوير التوفيق بين الفلسفة والدين عند الكندى على هذا النحو ، أنه ضم عنصرا دينيا لعنصر فلسفى ، فعمله أذن أشبه بأن يكون عملا بدائيا ، أكثر منه تفكيرا مصقولا .

والحكم بأن توفيقه ينطوى على تفكير دقيق أو هو عملية عقلية سطحية ، يتوقف على نص عباراته فى تصوير هذا التوفيق ، وفى تعليله وتوضيحه ان كان له تعليل أو توضيح بشأنه . والوصول الى عباراته ونصوص كتاباته لم يزل مطلبا عزيزا فى بحث فلسفة الكندى .

الفارابى

اذا حال فقدان مصادر فلسفة الكندى بين باحثه وبين أن يرسم خطوطا واضحة لآرائه ، فالأمر هنا عند الفارابى [1] على العكس . لأن كتب الفارابى التى بقيت منسوبة اليه كافية لأن يرسم المؤرخ صورة دقيقة لفلسفته ، واتجاهه فيها .

---

(١) حياته العامة :

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابى . ولد من أب فارسى ، كان من قواد الجيش فى مدينة وسيج ، فى اقليم فاراب (اطرار) ، من بلاد التركستان فيما وراء النهر (سيحون) . ولما شب تعلم فى بغداد الآداب والعلوم العربية ، وتتلمذ على الطبيب النصرانى يوحنا بن حيلان (المتوفى فى بغداد أيام المقتدر ، واخذ عنه الفارابى فى مدينة حران) ، وتعلم صحبة أبى بشر متى النصرانى النسطورى ، الذى اشتهر بترجمته للكتب اليونانية (وتوفى فى بغداد فيما بين ٣٢٣ ـ ٣٢٩ هـ) . ثم كان من أتباع مدرسة « مرو » الفلسفية التى كان يغلب عليها الطابع الميتافيزيقى .

وبعد اقامة طويلة فى بغداد ، رحل عنها ـ اثر اضطهادات سياسية كانت تحصل فى الفينة بعد الفينة ضد الخلفاء ، ومن فى خدمتهم من الوزراء والعلماء والقواد ـ متجها نحو حلب . وهناك اقام مدة أخرى فى كنف سيف الدولة (أبى الحسن على الهيجاء عبد الله بن حمدان التغلبى) ، وقد ذهب اليه فى خلافة الراضى . ولكن حياته هناك كانت متأثرة بموجة من الزهد والتصوف سيطرت عليه فى سنواته الاخيرة ، ودفعته الى الاستعاضة عن متع الدنيا ولذائذها ، بالتفكير الفلسفى الصوفى ، وبالعزلة عن الجماعة . وربما ما حصل له من اضطهاد بذر فى نفسه اليأس ، وكون عنده نظرة التشاؤم ، وهما غالبا من دواعى النفرة من الجماعة والاسترسال فى التفكير ، والاكثار من الخلوة بالنفس ، ومناجاة « من عنده الأمر كله ، ومالك الحياتين ، وهو الله سبحانه وتعالى » .

وبعد اقامته فى حلب مدة أخرى ، اثر رحيله عن بغداد ، ذهب صحبة سيف الدلة =

. . . .

= فى فتحه دمشق ، ووجد بها هناك نهاية أجله ، تقريبا فى رجب ٣٣٩ هـ (ديسمبر ٩٥٠ م) . وكان عمره فى هذا الحين يقرب من الثمانين .

ومن هذا الوصف القصير لحياته العامة نستخلص :

- أنه كان يميل الى الميتافيزيقا ، لانه كان من أتباع مدرسة « مرو » .
- وأنه أخذ قسطا من ثقافته بالتلمذة ، أو الصحبة ، لعلماء مسيحيين منطقيين
- وأنه غلب أخيرا على حياته الزهد والتصوف ، والميل الى الناحية الروحية .

حياته العلمية :

- يقول القفطى فى كتابه « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، ص ١٨٢ ، فى وصف حياة الفارابى العلمية :

« انه قرأ العلم الحكمى على يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام فى أيام المقتدر ، واستفاد منه وبرز فى ذلك على أقرانه ، وأربى عليهم فى التحقيق وشرح الكتب المنطقية ، وأظهر غامضها ، وكشف سرها ، وقرب متناولها ، وجمع ما يحتاج اليه منها فى كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة ، منبهة على ما أغفله الكندى وغيره ، من صناعة التحليل ، وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف يصرف صورة القياس فى كل مادة منها . فجاءت كتبه فى ذلك ، الغاية الكافية ، والنهاية الفاضلة » .

- والفارابى ، كما شرح كتب أرسطو وتوفر على العناية بها حتى لقب من أجل ذلك بـ « المعلم الثانى » ، ألف كتبا كثيرة فى البحوث الالهية والأخلاقية والمنطقية ، يتحدث القفطى فى كتابه السابق عن بعض منها بقوله :

« وله كتاب فى أغراض أفلاطون وأرسطوطاليس ، يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة ، والتحقق بفنون الحكمة ، وهو أكبر عون على تعلم طرق النظر ، وتعرف وجه الطلب . اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علما علما ، وبين كيف التدرج من بعضها الى بعض ، ثم بدأ بفلسفة أفلاطون يعرف بغرضه منها ، وسمى تواليفه فيها . ثم أتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس ، فقدم لها مقدمة جليلة عرف منها بتدرجه الى فلسفته ، ثم بدأ بوصف أغراضه فى تواليفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا ، حتى انتهى به القول فى النسخة الموجودة الى أول العلم الالهى ، والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه . فلا أعلم كتابا أجدى على طالب الفلسفة منه ، فانه يعرف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم والمعانى المختصة بعلم علم ، منها ...

. . . .

ثم له بعد هذا : كتاب شريف فى احصاء العلوم والتعريف بأغراضها ، لم يسبق اليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء اليه وتقديم النظر فيـــه .

ثم له بعد هذا : فى العلم الالهى وفى العلم المدنى ، كتابان لا نظير لهما : أحدهما المعروف بالسياسة المدنية ، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة - عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الالهى على مذهب ارسطوطاليس فى المبادىء الست الروحانية ، وكيف يوجد عنها الجواهر الجسمانية ، على ما هى عليه من النظام واتصال الحكمة . وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية ، وفرق بين الوحى والفلسفة ، ووصف أصناف المدن الفاضلة ، واحتياج المدينة الى السير الملكية والنواميس النبوية » . =

ومن الكتب المتداولة له الآن :

ـ مقالة فى معانى العقل	فيما يسمى « المجموع »
ـ الجمع بين رأيى أفلاطون وأرسطو	
ـ فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة	
ـ الابانة عن غرض أرسطو فى كتاب « ما بعد الطبيعة »	
ـ النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .	
ـ المسائل الفلسفية والأجوبة عنها	
ـ فصوص الحكم	
ـ آراء أهل المدينة الفاضلة	
ـ احصاء العلوم والتعريف بأغراضها	

• وقد انتقد الفارابى المتكلمين : بأنهم يستخدمون فى أدلتهم قوانين الفكر وأحكامه بدون مناقشة ، على أنها مسلمة ، ويعتقدون أن النتائج التى تأتى بها الاقيسة المركبة من هذه الأحكام (القضايا) يقينية . ويكفى فقط فى نظرهم لوصف النتيجة بوصف اليقين ، أن يكون شكل القياس من الأشكال المنتجة .

وهو ان توجه بهذا النقـــد الى المتكلمين ، فنقده فى الواقع مصوب نحو المنطق الصورى . لأن هذا المنطق يعنى بالناحية الشكلية أكثر من تحرى الواقع ، يعنى ببيان ما يتوفر لصحة القضية وصحة شكل القياس وربط النتيجة بالمقدمات ... الخ فصدق النتيجة متوقف بناء على استيفاء القضايا التى تألف منها قياسها ، واستبقاء القياس نفسه ، الشروط الشكلية . اما رعايته الواقع فأمر ثانوى ، أو قد يغفل أمره

. . . .

= كلية . فمثلا فى هذا القياس (وهو من الشكل الثالث) : كل انسان حيوان .... كل انسان جسم .

النتيجة : بعض الحيوان جسم ـ صادقة ، وكل حيوان جسم ـ كاذبة .

لأن الثانية خلت من بعض الشروط الصورية للانتاج ، وهو امكان رد الشكل الثالث الى الشكل الأول .

وكل ما اشترطه هذا المنطق فى ناحية « مادة » القضية ، هو أن تكون بديهية أو مسلمة عند الخصم . ولكن البداهة قد يكون سببها عادة شائعة ، وكذا تسليم الخصم ليس حجة على الواقع وليس صدى لما فى نفس الأمر . لأن تسليمه يتوقف فحسب ، على ثقافته الخاصة ، وقد تكون قاصرة أو خاطئة . وهذا التوجيه لنقد الفارابى للمتكلمين ، يجعله من رجال المنطق التجربى القائلين بالتحليل ، للوصول الى يقين .

وربما يوجه نقده هذا توجيها آخر : اذ الفارابى فى مقالته عن « معانى العقل » يذكر (فى ص ٤٧) : أن المتكلمين كانوا يريدون من العقل فى اقوالهم : هذا مما يوجبه العقل ، أو ينفيه العقل ، أو لا يقبله العقل ـ المشهور فى بادىء الأمر ، لا ما اراده أرسطو منه فى كتاب « البرهان » ، وهو قوة النفس التى بها يحصل للانسان اليقين بالمقدمات الصادقة الضرورية .

والفارابى فى نقده للمتكلمين كأنه يقول :

انهم يستخدمون فى أدلتهم أحكام الفكر والعقل ، أى يستخدمون القضايا المشهورة فى بادىء الامر فى تركيب القياس ، ثم يعتقدون بصحة نتائجه ، دون نظر : هل تلك القضايا من ضروريات العقل (بالمعنى الذى حدده أرسطو) أم لا ؟ ويكون مراد الفارابى حينئذ أنهم لم يستخدموا المنطق طبقا لما وضعه ارسطو . وهو اذن ، ينتقد المتكلمين فحسب ، دون المنطق الصورى فى ذاته .

ويبدو لى ترجيح هذا التوجيه ، اعتمادا على ما ذكره فى مقالته عن « معانى العقل » ، بينما يفهم التوجيه الأول من كلام بعض المستشرقين فى الحديث عن الفارابى .

• وكما انتقد الفارابى المتكلمين بمخالفتهم منطق أرسطو فى الاستدلال . انتقد الطبيعيين بأنهم لا يجاوزون فى بحوثهم الحوادث والآثار الطبيعية ، الى فهم وحدة العالم العامة . اذ كل همهم البحث عن شرح ظواهر الكون المنثورة ، والتنقيب عن قوانين عامة لما تشابه منها ، كقوانين حركات الأفلاك ، وتغيير الفصول ... أما مجاوزة هذا النطاق الى البحث عن وحدة عامة ، تندرج تحتها الموجودات وظواهرها ، فليس مقصودا بالذات لهم .

والفارابى ان حسب على الأطباء ، لكن يظهر أنه لم يشتغل بالطب عمليا ، ومال عنه الى معالجة النفوس ، وجعل طهارة النفس أساسا للتفلسف الصحيح =

وما يبدو من غموض فى فلسفته أحيانا ، ليس منشؤه أسلوب العرض ، بل طبيعة التفلسف نفسها التى لازمت التفكير الانسانى طوال القرون الوسطى ، ووجدت قبل هذه القرون كذلك ، منذ قيام العصر الهلينى الرومانى .

وعدم دقة بعض المؤرخين للفارابى ، فى وصف فلسفته وفى الحكم عليها ، لا يرجع لغموض من الفارابى فيها ، نتيجة ايجاز مخل منه فى عرضها ، أو خلط منه أيضا فى فهمها ، بل لأن هذا البعض من المؤرخين لم يضع أمامه الطبيعة العامة للتفلسف أيام الفارابى ، عندما حاول أن يعالج تفكيره ، ويحكم على فلسفته .

فـ « كارا دى فو » B. Carra de Vaux يحكم على الفارابى بأنه : « قد دعا الى رأى يبدو اليوم عجيبا شاذا ، تبرره نزعة فلاسفة المشرق الى توحيد المذاهب المختلفة . هذا الرأى هو أن الفلسفة القديمة يجب أن تكون واحدة ، أو على الأقل ، ينبغى أن لا يكون هناك تناقض بين قطبيها الكبيرين اللذين يمثلانها ، وهما أرسطو

= والفلسفة فى نظره ، علم الوجود — كما رأى أرسطو قبله — ومن اكتسبها صار شبيها بالله .

والأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق (فى كتابه فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ٧٠) يصف نشاط الفارابى العلمى فى هذه الكلمة :

« لا ينتهى فضل الفارابى فى تفسير كتب أرسطو وتصحيح تراجمها ، والتمهيد بذلك للنهضة الفلسفية فى الاسلام التى تكاملت من بعده ، بل له أيضا أنظار مبتدعة ، وأبحاث فى الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية ، لم تتهيأ للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلا وافيا » .

وأفلاطون . فمذهباهما يجب أن لا يكونا سوى التعبير عن حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين » [1] .

و « دى بور » يقول عنه : « ولم تكن نفس الفارابى تنزع الى تدقيق فى تمحيص الجزئيات ، وانما كان يشعر بحاجة لأن يحصل فى نفسه صورة شاملة للعالم . وان سعى الفارابى الى اشباع هذه النزعة — التى فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم — هو الذى حدا به الى اغفال الفوارق التى تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض ، فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو انما يختلفان : فى المنهج ، وفى الأسلوب ، وفى السيرة العملية لكل منهما . أما مذهبهما الفلسفى : فواحد .. [2] .

واذا أرجع « كارا دى فو » توفيق الفارابى بين أفلاطون وأرسطو — وكذلك الشأن فى كل توفيق له — الى نزعة عامة عند الشرقيين خاصة بهم ، هى الميل الى توحيد المذاهب المختلفة ، فـ « دى بور » يعلل ذلك بانصرافه عن التدقيق فى فحص الجزئيات ، الى الرغبة فى لم المعارف واستيعابها . أى الى عدم تمكن الروح الفلسفية منه ، ويعزو بالتالى عدم تمكنها منه الى سيطرة روح الدين عليه .

ومآل التعليلين واحد : وهو أن الفارابى فى تفلسفه كان يحكم النزعات الخاصة به أو ببيئته ، كأن يحكم النزعة الاسلامية أو الشرقية دون الروح العلمى الانسانى ، أى دون المنطق .

---

(1) فى ترجمته للفارابى ، فى دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة العربية ، المجلد الأول ص ٤٠٨ .

(2) فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » ترجمة أبى ريدة ، ص ١٣٣ ، طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر .

وهكذا كان التوفيق بين الدين والفلسفة ، أو بين مذهب فلسفى وآخر ظاهرة شرقية ، فى نظر « كارا دى فو » و « دى بور » .

ولكن ما رأى هذين المستشرقين اذن فيما يحكيه أوجست ميسر August Messer عن عمل المدرسيين (فى العهد الأول ١٠٠٠ : ١٢٠٠ م) بقوله [١] :

« والفكر الفلسفى فى ذلك الوقت ، الذى كان يعنى بالقواعد المنطقية :

• لم يكن فى خدمة البحث عن جديد ، على نحو ما كان فى شرح المعروف من قديم ، وفى تعليله .

• وفى الوقت نفسه كان يعنى الانسان فى ذلك الوقت — ما أمكن — برفع التضارب الموجود بين تعاليم قادة الفكر ، مع ملاحظة أنه كان لا يلقى نظرة على وضعها التاريخى ، ويعتبرها كأنها حقائق لا زمن لها .

• وقبل كل شىء كان سعى الانسان العقلى موجها الى التوفيق بين الايمان والعلم ، بين علم العقيدة والفلسفة .

• ثم ان حملة هذه الفلسفة كانوا مثقفين ثقافة دينية كلامية .

والأمر مفهوم من نفسه ، اذ كان يجب على الفلسفة ، فى تقدير المدرسيين الخاص .. أن تتخلى للعقيدة عن المنزلة الأولى من منازل الاعتبار . ومن أجل هذا كانت تعرف الفلسفة فى عصرهم بخادمة

---

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » جـ ١ ص ١٢٠ .

العقيدة : وخدمتها لها كانت فى محاولتها تقريب مبادىء العقيدة من النظر العقلى ، أى فى جعلها عقلية ، ما أمكن .. » .

هذه مظاهر أربعة ، يذكرها أوجست ميسر ، كانت تميز الفكر الفلسفى المسيحى فى العصر المدرسى . ومنها مظهر التوفيق ، الذى وجد مثله عند الفارابى وتكاد تكون هذه المظاهر هى بعينها مظاهر الفكر الفلسفى الاسلامى ، منذ عهد الكندى الى قيام الغزالى بمهاجمة الفلسفة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » .

أكانت هذه المظاهر هى خواص التفكير الفلسفى الاسلامى وحده ، تأثر بها الفكر المسيحى فى العصر المدرسى ، عن طريق العرب — وبالأخص عن طريق ابن رشد ؟ أم أنها كانت طابع التفلسف الدينى منذ « أرستوبولوس » فيما قبل الميلاد ، الى نهاية الأندلس فى القرون الوسطى بعده ؟

ان تاريخ الفكر الانسانى يؤيد أنها كانت طابع التفلسف فى العصور التى اشتبكت فيها الفلسفة الاغريقية بالأديان السماوية :

• فقد كان أرستوبولوس ، وفيلون بعده [1] : من متقدمى الموفقين بين اليهودية والفلسفة الاغريقية .

• وكان يحيى النحوى [2] : فى النصف الأول من القرن السادس الميلادى ، أشهر الموفقين بين المسيحية والفلسفة الاغريقية .

• وكان أهم عمل للفارابى ، وابن سينا بعده : هو التوفيق بين الاسلام والفلسفة الاغريقية .

---

(١) مر ذكره فى الكتاب الأول .

(٢) فى المصدر السابق .

• وكان توماس فون أكفينو ومن قبله أسقف كنتربرى أنزيلم [1] : من الفلاسفة المدرسيين ، من الموفقين فى القرون الوسطى بين المسيحية والفلسفة الاغريقية .

وكان توفيق هؤلاء جميعا يقوم على أن الحقيقة واحدة : فما فى الدين لا يناوىء الفلسفة ، ثم ما بين الفلاسفة من مذاهب لا يناوىء بعضه بعضا . فان اختلف الدين مع الفلسفة ، أو اختلف فيلسوف مع آخر ، فاختلافهما فقط فى العبارة دون الجوهر .

فالرغبة فى توحيد المذاهب المختلفة أو فى التوفيق بينها بناء على هذه الأمثلة التاريخية ، ليست نزعة خاصة بفلاسفة المشرق ، كما يذهب « كارا دى فو » ، أو خاصة بالفارابى لسبب يتصل به نفسه ، كما يرى « دى بور » ، بل هى طابع التفلسف الدينى . وقد كان طابع هذا التفلسف طابعا واحدا عاما ، فقد كان قدرا مشتركا بين الشرق والغرب ، فى العصور التى اشتبك فيها الفكر الاغريقى مع الأديان .

الفارابى ورأيه فى الوجود :

والفارابى ، كما يفهم من مصادره يرى « ثنائية » فى الوجود — كما نسبناها ترجيحا الى الكندى قبله ، ويعبر صراحة وفى وضوح عن أحد طرفيها بـ « الواجب بذاته » وعن الطرف الآخر بـ « الممكن بذاته » . ويعلل حصر القسمة العقلية فيهما ، دون الاقتصار على أحدهما ، وبالأحرى دون الاقتصار على الممكن ، بقوله :

---

(1) هو أشهر الواقعيين فى العصر المدرسى . عاش من سنة ١٠٣٥ : ١١٩٩ م ، وهو صاحب الجملة المشهورة التى عبر بها عن الارتباط الوثيق بين الفلسفة المدرسية ، والعقيدة الدينية : « أنا لا أبحث عن المعرفة لاصل عن طريقها الى الايمان ، ولكن أنا اومن اولا لاصل عن طريقه للمعرفة Credoyt intelligam » .

« ان الموجود على ضربين : أحدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود ، اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، فلا غنى لوجوده عن علة ، واذا وجب صار واجب الوجود بغيره . فيلزم من هذا أنه كان فيما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره .

وهذا الامكان : اما أن يكون شيئا فيما لم يزل ، واما أن يكون فى وقت دون وقت . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها الى شىء واجب ، هو الموجود الأول » (١) .

واذا كان الفارابى يرى ثنائية فى الوجود ، فانه كغيره من أصحاب الثنائية فيه يرى أحد طرفيها — وهو الممكن — أقل فى القيمة من الطرف الآخر . وهو لهذا يذكر أن : « الهيولى آخر الهويات وأخسها ، ولولا قبوله للصورة لكان معدوما بالفعل ، وهو كان معدوما بالقوة ، فقبل الصورة ، فصار جوهرا » (٢) .

ثنائية الممكن :

وفضلا عن الثنائية الصريحة الواضحة فى الوجود التى يقول بها بين الممكن والواجب الذى لم يسبق بامكان ، بين أصل هذا العالم وما يغايره ويقابله وهو الواجب بذاته ، فالممكن نفسه له حالان فى التصور الذهنى عنده : حال بقائه فى حيز الامكان وعدم انتقاله الى الوجوب ، وحال

(١) فى كتاب « عيون المسائل » (ضمن كتاب المجموع) ص ٦٦ ، الطبعة الاولى ، بمطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ (١٩٠٧ م) .

(٢) فى كتابه « المسائل الفلسفية الأجوبة عنها » (ضمن كتاب المجموع) ص ١٠٨

وجوبه أو وقوعه . فالفارابى فى تصور وجود الممكن صاحب اثنينية أيضا .

والواجب الذى لم يسبق بامكان ان قابل الممكن بحاليه جملة ، فأحد حالى الممكن نفسه يقابل الحال الآخر له . والفارابى قد يتحدث عن « اثنينية » ويقصد بها تلك الاثنينية التى بين الواجب الذى لم يسبق بامكان وبين الممكن . وقد يتحدث عن اثنينية أخرى يريد بها الأثنينية بين العام والخاص ، أو بين المفهوم والمشخص ، أو بين الماهية والهوية ، وهى الاثنينية بين حالى الممكن .

فالممكن على هذا قبل انتقاله من حيز الحال الأول وهو الامكان الصرف ، الى حيز الحال الآخر المقابل له وهو حيز الوجوب :

• عام : لأنه قابل للتصور والتشكل بأية صورة وبأى شكل .

• ووجوده ذهنى فحسب : لا يدرك الا بالتأمل والتفكر ، ولا سبيل لادراكه بالحواس ، لأن المفروض فيه أنه لم يتحدد ولم يتشكل بعد ، والحواس لا تدرك الا صاحب التحديد والشكل .

• وجوهر : مستقل قائم بنفسه ، ولكن فى حيز التصور الذهنى . لأن ارتباطه فى الذهن بالحال الثانى ، وهى حال الوجوب ، ليس على نحو أن أحدهما قائم بالآخر ، بل على نحو أن الذهن ينتقل من تصور أحدهما الى تصور الآخر .

• وهو من عمل العقل والذهن دون الواقع .

وفى هذه الحال وهى حال الامكان الصرف يأخذ اسم « الماهية » ، أو اسم « المفهوم » وفى هذه الحال أيضا يساوى « المثال » عند أفلاطون .

وبعد أن ينتقل الى الوجوب ، أو الى الوقوع بالفعل :

• يصبح خاصا ، أو جزئيا ، أو فردا ، أو مشخصا . ويلحقه اسم الهوية ، لأن الوجوب تحديد وتعيين ، أى تضييق لدائرة العمـــوم والشمول . وفى هذه الحال وهى حال الوجوب يساوى « ظل » المثال ، عند أفلاطون .

• ويصبح وجوده خارج الذهن والتصور العقلى . بعد أن كان لا يتجاوزه ويدرك الآن بالحس ، بعد أن كان يدرك بالعقل فقط .

وهو جوهر ، فى كل حال من حاليه : حال امكانه الصرف وحال وجوبه . ولكن جوهريته حال امكانه الصرف ، أو حال كونه ماهية أو مفهوما ، تصير بعد وقوعه ضمن جوهريته وهو خاص ، أو هو فرد ، أو مشخص ، أو هوية . وهذه الضمنية لا تسلب الحال الأول معنى الجوهرية ، وان كانت تعطى جوهر الحال الثانى نوع تفضيل عليه . يقابل ذلك أن الأول مفضل ببقائه وثباته على الحال الثانى ، اذا ما ذهب هذا وفنى ..

« .. الجواهر الأولى ، التى هى الأشخاص ، غير محتاجة فى وجودها (الخارجى) الى شىء سواها . وأما الجواهـــر الثوانى ، كالأنواع والأجناس ، فهى فى وجودها (الخارجى) محتاجة الى الأشخاص . فالأشخاص اذن أقدم فى الجوهرية ، وأحق بهذا الاسم من الكليات .

وجهة أخرى من وجهات النظر : أن كليات الجواهر (الماهيات والمفاهيم) لما كانت ثابتة قائمة باقية والأشخاص ذاهبة ومضمحلة ، فالكليات اذن أحق باسم الجوهرية من الأشخاص .. » [1] .

---

(1) فى كتابه المسائل الفلسفية « والأجوبة عنها » ص ٩٦ (ضمن كتاب المجموع) .

فالفارابى يعترف بصحة وصف الممكن بالجوهرية فى كل حاليه . ويذكر فقط ، أن جوهر أحد الحالين اذا فضل جوهر الحال الثانى باعتبار ، فهذا الآخر يفضل ذاك أيضا باعتبار آخر .

وحديث الفارابى عن « الوجود » يتناول اذن موضوعين :

• الأول تقسيمه الوجود الى واجب لم يسبق بامكان ، والى ممكن : والطرفان متقابلان تمام المقابلة .

• الثانى فيما يتصل بوصف الممكن بالوجود ، واتصافه بالوجود يختلف باختلاف مرحلتيه : له وجود ذهنى فى حال بقائه فى حيز الامكان ، وله وجود خارجى فى حال وجوبه ووقوعه .

ومعالجة هذا الموضوع الثانى يعرف عنده ببحث « مشكلة العام والخاص » ، أو ببحث « الماهية والهوية » فى فلسفته المنطقية .

ونقطة الارتكاز عنده فى بحث الموضوعين هى « الممكن » نفسه : مرة يتجه به الى أعلى نحو الطرف المقابل له جملة وهو واجب الوجود الذى لم يسبق بامكان ، ويتداخل البحث المنطقى حينئذ مع بحث الميتافيزيقا ، ومرة يتجه به الى أدنى نحو وجوب ذاته وتحققه خارج الذهن .

والثنائية بين الواجب الذى لم يسبق بامكان والممكن بعد وقوعه ، ثنائية بين طرفين موجودين خارج الذهن ، بعد أن وجدا فيه على سبيل التصور أول الأمر ، أو هى ثنائية بين أمرين خارج الذهن بجانب تصورهما فيه . ولكن الثنائية بين ذلك الواجب لذاته والممكن قبل وجوبه ، ثنائية بين موجود خارجى وآخر ذهنى .

تحول ثنائية الممكن الى وحدة فى الخارج :

والثنائية بين حالى الممكن حـــال تصور امكانه وحال تصـــور وقوعه .. ثنائية بين طرفين موجودين ذهنا فحسب . ولكن هذه الثنائية ، بعد وقوع الممكن تتحول الى وحدة فى الخارج : مظهرها الفـــردية والتشخيص . سئل الفارابى عن الأشياء العامة (وهى الماهية) : كيف يكون وجودها (الخارجى) ؟ أهو على سبيل الاستقلال ، فتوجد — وهى كلية — وجودا خارجيا ؟ أم وجودها الخارجى ضمن نطاق محدود ضمن ما يعرف بالشخص والفرد ؟ فقال :

« ما كان وجوده بالفعل لوجود شيء آخر ، فوجوده على القصد الثانى بالعرض . ووجود الأشياء العامة ، أى الكليات ، انما يكون بالأشخاص . فوجودها اذن بالعرض . ولست أعنى بقـــولى هـــذا أن الكليات هى أعراض ، فيلزم أن تكون كليات الجواهر أعراضا ، لكن أقول : ان وجودها بالفعل على الاطلاق انما هو بالعرض » [1] .

ويقول فى موضوع آخر :

« .. وأشخاص الجواهر انما تكون معقولة بكلياتها ، وكلياتها انما تصير موجودة (بالفعل) فى أشخاصها . وأشخاص الجواهر يقال انها جواهر أول ، وكلياتها جواهر ثان . لأن أشخاصها أولى أن تكون جواهر ، اذ كانت أكمل وجودا من كلياتهم .. » [2] .

ومع كون ثنائية الممكن بعد وقوعه ، تتحـــول الى وحدة فى

---

(١) فى كتابه « المسائل الفلسفية والاجوبة عنها » ، ص ٩٤ .

(٢) فى المصدر السابق ، ص ١١٠ . ويلاحظ أن هذا الذى يذكره الفارابى هنا من الاعتبار فى فضل جواهر الأشخاص على جواهر الكليات ، يقابله وجه آخر ، وهو الثبات والبقاء ، تفضل به جواهر الكليات على جواهر الأشخاص ، كما سبق فى نص له (ص ٩٩) .

الخارج ، فهذه الوحدة لا تلغى المغايرة فى التصور العقلى بين حاليه : وهما حال الامكان الصرف له وحال وجوبه ، أو بين ما يسمى ماهية وما يسمى هوية . فالماهية هى المعنى العام القابل للتحديد ، والهوية نوع من التحديد بالفعل ، وهما حالا الممكن . اذ الممكن فى حال وامكانه قابل فقط للتحديد ، وبعد وقوعه أو وجوبه متحدد بالفعل و « الأمور التى قبلنا لكل منها ماهية وهـوية » [1] ، ليست ماهيته هويته ، ولا داخـلة فى هويته . ولو كانت ماهية الانسان عين هويته ، لكان تصورك لماهية الانسان تصورا لهويته . فأنت اذا تصورت ما الانسان تصورت هوية الانسان ، فعلمت وجوده ، ولكان تصور الماهية يستدعى وجودا بتصديقها .

كما أن هوية هذه الأشياء داخلة فى ماهيتها ، والا لكانت مقوِّما لا يستكمل تصور الماهية دونه ، ويستحيل رفعه عن الماهية توهما . ولو كان قياس الهـوية من الانسان — أى بالنسـبة الى ماهيـة الانسان — قياس الجسمية والحيوانية من هذه (الماهية) ، وكان كما أن من يفهم الانسان انسانا .. لا يشك فى انه جسم وحيوان اذا فهم الجسم أو الحيوان ، كذلك لا يشك فى أنه موجود (خارجى) وليس كذلك ، بل يشك مالم يقم حس أو دليل . فالوجود (الخارجى)

---

(١) وهى الممكنات . لأنه يقول فى موضع آخر (فى الفصل الثانى ، فى كتابه « فصوص الحكم » ، ص ١٢٦ ، ١٢٧) :

« الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها فى ذاتها ، والا لم توجد . ولا يجب وجودها بذاتها ، والا لم تكن معلولة . فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود ، وتجب (وتقع) بشرط مبدئها ، وتمتنع بشرط لا مبدئها ، فهى فى حـد ذاتها هالكة ، ومن الجهـة المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة ... » .

أو الهوية ، كما بينا ، ليس من جملة المقومات (للماهية) .. » [1] .

والوجود الخارجى اذن ، غير الماهية فى التصور الذهنى .

وقوع الممكن ليس من طبيعته :

ولكن ، هل تحوّل الماهية الى هوية ، أو هل التحديد بالفعل للممكن ، أو هل وقوع الممكن وتحققه فى الخارج ، من طبيعة الممكن نفسه ؟ أم أن ذلك يصير بتدخل أمر خارج عنه ، ليس من جنسه ؟

الفارابى يرى الهوّية « محمولة » لجاعل ، وأن الوقوع وان كان حالا آخر للممكن ، لكن تحققه ليس من ذاته . ويعد هذا التحقيق « .. من جملة العوارض اللازمة ، وليس من جملة اللواحق التى تكون بعد الماهية (لذات الماهية) . اذ كل لاحق فاما أن يلحق الذات من ذاته ويلزمه ، واما أن يلحقه من غيره . ومحال أن يكون الذى لا وجود له (وجودا خارجيا) يلزمه شىء يتبعه فى الوجود (الخارجى) . فمحال أن تكون الماهية يلزمها شىء حاصل الا بعد حصولها ، ولا يجوز أن يكون الحصول يلزمه بعد الحصول ، والوجود يلزمه بعد الوجود ، فيكون أنه كان قبل نفسه ، فلا يجوز أن يكون الوجود من اللواحق التى للماهية عن نفسها . اذ اللاحق لا يلحق الشىء عن نفسه الا الحاصل الذى اذا حصل عرضت له أشياء سببها هو . فان الملزم المقتضى للازم علة لما يتبعه ويلزمه ، والعلة لا توجب معلولا الا اذا وجبت ، وقبل الوجود لا تكون وجبت ، فلا يكون الوجود (الهوية) مما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته ، بوجه من الوجوه . فيكون اذن

(1) كتاب « فصوص الحكم » ، ص ١١٥ : ١١٧ .

المبدأ الذى عنه الوجود (الذى يلحق الماهية) غير الماهية . وذلك لأن كل لازم ومقتض وعارض ، فاما من نفس الشىء واما من غيره . واذا لم تكن الهوية للماهية ــ التى ليست هى الهوية ــ عن نفسها ، فهى لها من غيرها .

فكل ما هويته غير ماهيته ، وغير المقومات لماهيته (وهو الممكن) فهويتــه من غيره .. ينتهى الى المبــدأ ، الذى لا ماهية له مباينــة للهوية » [1] .

وهكذا يقول الفارابى :

- بثنائية واضحة بين الوجوب الذى لم يسبق بامكان ، وبين الممكن .
- وبثنائية فى التصور الذهنى للممكن ، وبوحدته فى الوجود الخارجى : على معنى أن ماهيته ليست منفصلة عن هويته ، ولا مفهومه مستقلا عن ما صدقه .
- وبارجاع وقوع الممكن أو تحققه أو وجوده الخارجى الى المبدأ الذى لا ماهية له مباينة للهوية ، أى الى الواجب الذى لم يسبق وجوبه بامكان : وهو الله تعالى .

---

(١) كتاب « فصوص الحكم » ص ١١٨ : ١٢٥ .

ويلاحظ هنا أنه فى الحديث عن الماهيات وتحققها فى الخارج ، وهل ذلك يحصل لها من نفسها أم بفعل فاعل ، اشتبكت البحوث المنطقية والميتافيزيقية بعضها ببعض . فالتعبير بالماهيات وما يتبعه من أنها كليات عامة ، وأن تشخصها ضمن أفرادها ... الخ من التعبيرات المنطقية . والكلام عن العلة والفعل ، وعن الحدوث والوقوع وهل بالذات أم بالعرض يتصل بدائرة الميتافيزيقا .

وهو أرسطى فيما يقوله هـذا ، مع تعديل فى النقطة الأخيرة ، اضطره الدين اليه . اذ الدين يجعل وجـود العالم فعلا لله الخالق ، سبحانه وتعالى .

وكان الفارابى هنا أرسطيا ، لأن أرسطو عندما تناول « الوجود » بالبحث كما ذكرناه غير مرة ـــ تناوله فى دائرة المنطق ، وتصـور فيه وجوبا ذهنيا وامكانا ذهنيا متلازمين ، أو صورة ذهنية ومادة ذهنية ، احداهما ملازمة للأخرى ، ورأى أن هذه الأثنينية فى الذهن تتحول فى واقع الأمر الى وحدة متماسكة .

وقبـل أن يتجاوز بتفلسفه دائـرة البحث المنطقى الى البحث الميتافيزيقى ، وقبل أن يفكر فى تحديد الاله ـــ أى وهو لم يزل بعد فى دائرة التصور الذهنى للصورة والمادة ، والوجـوب والامكان العقليين ، ولم يتجاوز هذا النطاق الى الدين ـــ كان أهم ما يبغيه من تصور الصورة والمادة ، وتصور الموجود صاحب الحالين وهو الممكن ، يتصل أحدهما بالآخر أشد اتصال ، لا انفراد لأحدهما عن الآخر ، كان أهم ما يبغيه هو الرد على أستاذه أفلاطون فى استقلال « المثل » عن « ظلالها » فى التصور الذهنى والواقع . فالمثل ، كما يراها أرسطو ، ليست الا صورا للمادة (التى هى الامكان) ، ووجودها الخارجى ضمن تحقق المادة فقط ، أو هو هذا التحقق . والعقل وحده هو الذى يستطيع أن يتصور مثالا وظله أو صورة ومادة مستقلين ومنفصلين . أما فى خارج العقل فالحواس لا تدرك الا شيئا واحدا ، هو هـذا الشخص المحدد .

والفارابى وان كان يتبع أرسطو هنا فى فكرة « الوجود » على

النحو الذى ذكرناه منسوبا للاثنين ، وكما ذكره هو لأرسطو فى كتابه « الابانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعـد الطبيعة » [1] ـــ الا أنه فى كتابه « الجمع بين رأيى الحكيمين » عند محاولته التوفيق بين أرسطو وأفلاطون فى مسألة الوجود هذه ينسب الى أرسطو أنه يقر بالصور الروحانية (التى هى المثل ، أو الماهيات) ويقر بوجودها خارج الذهن الانسانى ، وخارج الأشياء الجزئية أيضا : وذلك بأن يراها موجودة فى علم الله ، فيقول :

« ومن ذلك ـــ أى مما يقال من خلاف بين الحكيمين ـــ : الصور والمثل التى تنسب الى أفلاطون أنه يثبتهما ، وأرسطو على خلاف رأيه فيهما . وذلك أن أفلاطون فى كثير من أقاويله يومىء الى أن للموجودات صورا مجردة فى عالم الاله ـــ وربما يسميها المثل الالهية ـــ وأنها لا تدثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ، وأن الذى يدثر ويفسد انما هى هذه الموجودات التى هى كائنة .

وأرسطو ذكر فى حروفه [2] كلاما شنّع فيه على القائلين بالمثل والصور التى يقال انها موجودة ، قائمة ، فى عالم الاله ، غير فاسدة .. وقد نجد أن أرسطو فى كتابه « الربوبية » المعروف بـ « أثولوجيا »

---

(1) ص ٤٤ ، فى المقالة السادسة . ونصه ما يلى : « المقالة السادسة : تشتمل على تحقيق القول فى الهوية التى تقال بالذات ، ولا سيما فى الجوهرية ، وتفصيل اقسام الجوهر ، وأنها : هيولى وصورة ومركب ، وأن الحد الحقيقى ان كان للموجودات فلأى الموجودات ، فان كان للجواهر فلأى الجواهر ، وكيف تحل بالمركبات ، وأى الاجزاء توجد فى الحدود ، وأى الصور يفارق ، وأيها لا يفارق ، وان لا وجود للمثل » .

(2) كتاب لارسطو فى بحث « ما بعد الطبيعة » رتبت مقالاته وفصوله على حسب الحروف الهجائية .

يثبت الصور الروحانية ، ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية ، فلا تخلو هذه الأقاويل اذا أخذت على ظواهرها ، من احدى ثلاث حالات :

- اما أن يكون بعضها مناقضا بعضها الآخر .
- واما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له .
- واما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها ، وان اختلف ظاهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق .

فأما أن يظن بأرسطو — مع براعته وشـدة يقظته ، وجلالة هذه المعانى عنده ! أعنى الصور الروحانية — أنه يناقض نفسه فى علم واحد ، وهو العلم الربوبى .. فبعيد ومستنكر .

وأما أن بعضها لأرسطو ، وبعضها ليس له .. فهو أبعد جدا ، اذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول .

فبقى أن يكون لها تأويلات ومعان : اذا كشف عنها ارتفع الشك والحيرة ، ثم يذكر التأويل على الوجه الآتى — : « لما كان الله تعالى حيا ، موجدا لهذا العالم بجميع ما فيه ، فواجب أن يكون عنده صور ما يريد ايجاده فى ذاته ، جل الله من اشتباه .

وأيضا ، فان ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليها التبدل والتغيير ، فما هو بحيِّزه أيضا كذلك باق غـير داثر ولا متغير ، ولو لم يكن للموجودات صور وآثار فى ذات الموجد الحى المريد فما الذى كان يوجده ؟ وعلى أى مثال ينحو بما يفعله ويبدعه ؟ أما علمت أن من

نفى هذا المعنى عن الفاعل الحى المريد ، لزمه أن يقول بأن ما يوجده انما يوجده جزافا وعلى غير قصد ! وهذا من أشنع الشناعات .

فعلى هذا المعنى ينبغى أن تُعرف ، وتُتصور أقاويل أولئك الحكماء ، فيما أثبتوه من الصور الالهية ، لا على أنها أشباح قائمة فى أماكن أخر ، خارجة عن هذا العالم . فانها متى تُصوِّرت على هذا السبيل ، يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها ، كأمثال هذا العالم . وقد بين الحكيم أرسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة ، فى كتبه فى الطبيعيات .. » [1] .

فالفارابى ، يستبعد على أفلاطون أن يقول بوجود المثل والصور فى عالم مستقل ، خارج الذهن وخارج الأشياء . ويستبعد على أرسطو أن ينكر وجودها خارج الأشياء . وجعل نقطة التقاء قوليهما : أنها أيضا خارج الذهن الانسانى وخارج الأشياء ، ولكن لا فى عالم مستقل بل فى علم الاله .

ولكنه ــ عندما حاول التوفيق بينهما فى هذه المسألة ، على هذا النحو وهى مسألة وجود المثل والصور ــ اعتمد على كتاب منحول لأرسطو هو كتاب « الربوبية » ، وهو كتاب أفلوطينى المصدر أفلاطونى الأساس . فما فيه لا يعطى اذن الا صورة لما فى كتب أفلاطون وحده ، مع شىء من التعديل ، لا يغير من نظرته فيها .

وفى غير كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » الذى اعتمد الفارابى

---

(١) مقتبس من صحائف : ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، من كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » .

فيه فى التوفيق بين الفيلسوفين على كتاب منحول لأرسطو هو كتاب « الربوبية » ، لم يزل صاحبنا الفارابى يذكر الرأيين : رأى صاحب المثل ورأى صاحب الصور ، على أنهما متقابلان لا التقـاء بينهما . ولم يزل يتابع هو صاحب الصور فى رأيه فيها .

وفى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » قرر أنهما وجهتا نظر ، تعلق بهما فريقان مختلفان . وذلك عندما سئل عن هذه القضية ، وهى : الانسان موجود . هل هى ذات محمول ، أم لا ؟ وأجاب بقوله :

« هذه مسألة اختلف القدماء والمتأخرون فيها . فقال بعضهم : انها غير ذات محمول ، وبعضهم قالوا : انها ذات محمول . وعندى أن كلا القولين صحيحان بجهة ، وجهة : وذلك أن هذه القضية وأمثالها ، اذا نظر فيها الناظر الطبيعى الذى هو نظره فى الأمور ، فانها غير ذات محمول ؛ لأن وجود الشىء ليس هو غير الشىء ، والمحمول ينبغى أن يكون معنى الحكم بوجوده ، أو نفيه عن الشىء . فمن هذه الجهة ليست هى قضية ذات محمول .

وأما اذا نظر اليها الناظر المنطقى ، قلبها مركبة من كلمتين ، هما أجزاؤها . وأنها قابلة ـــ لذلك ـــ للصدق والكذب . فهى بهذه الجهة ذات محمول ، والقولان جميعا صحيحان ، لكن لكل واحد منهما جهة » [1] .

فاجابة الفارابى على هذا النحو ، تجعل فرقا بين الرأيين ، وقد نسب أحدهما : الى الطبيعيين أى الى الواقعيين (realist) أصحاب

---

(١) ص ٩٧ « من كتاب المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » .

مذهب الـ Realismus ، ، ونسب الثانى الى المنطقيين أى الى الاسميين (nominalist) أصحاب مذهب الـ Nominalismus [1] .

---

(١) والخلاف بين المذهبين كان سائدا فى القرون الوسطى ، عند المسيحيين أيضا ، وبالأخص فى العصر الأول من عصور المدرسيين . ويقول أوجست ميسر August Messer، فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ج ١ ص ١٢٠ – ١٣٦) شارحا المذهبين ، وقيمهما عند المسيحيين ، بقوله : « وفى العصر الأول (فى القرن الحادى عشر) كان الاهتمام الفلسفى متجها نحو مسألة العام والخاص : ما حقيقـــة العام ؟ وما صلته بالأشياء الجزئية ؟ وقد حل هذا المشكل بحلول كثيرة ، لـكنها كلها ناشئة عن تمحل ذهنى . أما البحث الايجابى للحقيقة ، فبقى غير متطور ، طول القرون الوسطى كلها .

• فوجود المعنى العام ، بناء على نظرة من النظرات التى اتخذت أساسا لحل هذا المشكل ، وجود حقيقى real ، وهى نظرة المذهب الواقعى Realiamus .

والأمور العامة ، أو الكليات – بناء على رأى الافلاطونية الحديثة ، أو الفلسفة القديمة للمسيحية – تفهم على أنها أفكار الله الايجابيـــة أو الخالقة . وهى تبعا لذلك الموجـــودات الحقيقية الأصلية ، التى درجتها فى الحقيقة أعلى من درجة الأشياء الجزئيـــة الواقعـــة . وهذا المعنى يزداد اتساعا ، بواسطة الخلط بين معنى الوجود ومعنى القيمة . وبهــــذا يعتبر الله ، الذى يشتمل على كل المعـــانى أعم حقيقة وأحقها Aellrrealist ، وأكملها .

أما علاقة العام بالأشياء الجزئية ، فهى على نحو : أن العام هو الجوهر الذى لا يتغير حاله فى كل الأفراد ، وما عدا ذلك فيها فهو فروقات سطحية عرضية .

وزعيم هـــــذا الرأى « فيلهلم فون شامبو » Champeoux الذى عاش ما بين ١٠٧٠ – ١١٢١ م ، والذى كان مدرسا فى باريس .

وغيره من الواقعيين ، يرى أن الكليات ، أو الأمور العامة (وهى الأجناس) ، لها حالات مختلفة ، بوساطة تحولها الى أنواع أو أفراد ، ولكن مع ذلك بالنسبة لجوهرها لا تتغير .

وأســـقف كنتربرى Canterbury ، « انزيلم » Anselm (١٠٣٥ – ١١٠٩ م) أشهر الوقعيين . وقد عبر عن الارتباط الوثيق بين الفلسفة المدرسية والعقيدة الدينية فى هذه الجملة : « أنا أبحث عن المعرفة لأصل عن طريقها الى الايمان ، ولكن أنا أومن أولا الأصل عن طريق الايمان للمعرفة » . ولكن مع ذلك تمسك بأن الانسان بواسطة =

. . . .

= القوى الطبيعية لفكره ، يستطيع أن يصل الى معرفة بعض الحقائق ، وبالأخص معرفة وجود الله . وهو نفســـه عرض جملة أدلة على وجود الله . وأشهرها الدليل الوجودى (المشتق من الله نفسه) ومحصله : نحن نفكر أن الله هو أكمل حقيقة . واذا افترضنا أنه مظنون فحسب ، نقصته صفة رئيسية من صفات الكمال وهى الوجود ، وعلى ذلك لا يكون أكمل حقيقة ، واذن يجب أن يكون الله موجودا .

وهذا الدليل سقيم بسبب التفرقة الناقصة فيه بين المنطقى (المظنون فحسب) والوجودى (الواقعى) ، وهو قد عرض بعقلية المذهب الواقعى المدرسى الذى يفهم الوجود كقابل للنمو والزيادة ، وكصفة بجـوار الأخـرى . وسابقا اعترض الراهب « جونيلو » Gaunilo بأن وجود الله لا يمكن أن يستخلص من معناه ؛ بل يجب أن يدلل على هذا الوجود من ناحية أخرى ، من العالم مثلا ، والا أمكن للانسان أن يستخلص وجود أى شيء كامل (كجزيرة كاملة ، مثلا) من معناه .

• والاتجاه الآخر المتناقض للمذهب الواقعى هو الاتجاه الاسمى Nominalismus ، وقد وجدت نواته عند أرسطو . فان أرسطو قد علم أن الأشياء الجزئية الواقعية ، هى الجواهر الأولى (أى الجواهر الحقيقية) ، وأن الجواهر لا تكون محمولا فى القضايا . ولأن المعانى العامة ، وهى بدون موضوع ، يمكن أن تستعمل محمولا (مثل هذا ذهب) ، فهى بناء على ذلك ليست جواهر . ولكن ، ما هى اذن ؟ عند النحويين أمكن للانسان أن يجد أن المعنى العام هو جمع لعدد غير محدود من الأمور الواقعة تحت اسم ، بواسطة كلمة يتلفظ بها . وبناء على هذا ، توصل البعض الى ما عرف بالمذهب الاسمى ، ويذهب الى أن : الأمور العامة ليست حقيقيـــة ، بل فقط أسماء لأشياء مختلفة ، تستخدم كعلامات لهـــا ، ولخصائصها . والموجـــود حقيقة هى الأشياء الجزئية الواقعة . فمثلا : هذه الزهرة هنا ، ولكن ليست الزهرة — على الاطلاق — هنا .

وزعيم هذا الاتجاه « روسيلان فون كومبيان » Roscelin von Compiegne ، توفى بعد سنة ١١٢٠ م . وتوجه بمذهبه الاسمى لمبدأ التثليث : فاذا كان فى الواقع لا توجد الا أفراد ، فكذلك الأشخاص الالهية الثلاثة ، ثلاث حقائق مفردة منفصل بعضها من بعض ، ثلاثة آلهة متساوية فى قوتها وارادتها .

• وهناك طريقـة وسطى فى النزاع حول العام ، يتزعمها مؤسس الطريقة الجدلية المدرسية peter Abealard (١٠٧٩ — ١١٤٢ م) . فهو يعطى المذهب الواقعى =

والمذهب الأول : يمت بصلة وثيقة الى رأى أفلاطون فى المثل .

• وأساس الرأى الثانى : هو ما يعرف لأرسطو فى الصـــورة والمادة ، أو فى المفهوم والماصدق .

= حقا فى أن يرى: أن الأمور العامة ليست كلمات وأسماء فحسب ؛ بل توجد حقيقة ، قبل الأشـــياء الفردية (ante res) ، وذلك بوجـــودها فى الله ففكرة الخالقيـة وهذا يشبه توفيق الفارابى بين الحكيمين فى هـــذه المسألة . انظر ص ٢٣١ — ثم (توجد) فى الأشياء نفسها (in rebus) ، كمساوية أو مشابهة لصفتها الأساسية . وأخيرا (توجد) بعد الأشياء (post res) — فى الذهن — كمعانى عامة ، نوجدها نحن بوساطة تفكيرنا المقارن والمستخلص .

وقول Abealard هذا ، صحيح : فوجودها قبل الأشـــياء ليس له اعتبار فحسب فى النظرة الميتافيزيقية كثابتة فى علم الله ، بل أيضا فى النظرة المنطقية من حيث ان معانى الأجناس توضع وتنظم فوق أمثلتها . ووجودها فى الأشياء يوافق النظرة الوجودية، من حيث يتمثل مثلا ، فى كل منزل حقيقى معنـاه أو مفهومه . ووجودها بعـد الأشياء له اعتبار بالنسبة للبحث النفسى .

ويعترف — مذهب Abealard — للمذهب الاسمى فى مقـابل هذا بأن الأشياء الجزئية هى أيضا حقائق واقعية ، وأنها جواهر فردية . ولكنه يلاحظ — على المذهب الاسمى — بحق أن الكلمة وهى نفســـها شىء فردى ، لا تستطيع أن تكون عـــلامة على الأشياء الكثيرة المسماة بها ، اذا لم تكن ذات صلة وثيقة بدلالة عامة ، وبمعنى عام .

أما « توماس فون أكفينو » Thomas von Aquino (١٢٢٥) فيرى أن المدرك موجود خارج الذهن وفى الذهن خارج الذهن : يوجد كشىء فردى ، له خصائصه الواقعية .

والموجود حقيقة هو الأفراد . أما العام فهو مظنون ، ووجوده فى العقل فحسب : ك « مثال » (ante rem) فى علم الله ، وك « صورة » لهـذا المثال ، وناشىء عنه (Post rem) فى عقل الانسان . أما وجوده فى الأفراد (in re) فك « ماهية » متفقة فى الكل لا تنفك بحال كشىء مستقل عن أفرادها .

والصور الأولى الدائمة — وهى الأمور العامة — لكل موجود وكل ذى قيمة ، لا ينظر اليها على أنها موجودة فى طبيعتها (كما يقول أفلاطون) ، بل ينظر على كلٍ انها تستخلص من الأشياء الخارجية بواسطة انتزاع العقل ، ومتابعته فى الاستنتاج .

ولو أن تفكير أرسطو بقى فى حيز البحث المنطقى ، لم يتجاوز به نطاقه الى دائرة ما بعد الطبيعة والدين ، لكان مستقيما فى عناصره وفى مقدماته ونتائجها . ولكن لأمر ما أراد أن يحـدد الاله الذى يجعله الدين أسمى موجود فى الكون كله ، فحدده بأنه صورة بدون مادة ، أى واجب لم يسبق بامكان . وتصوره عندئذ أنه ذو حالة واحـدة .

فأصبح العقل ، بعد أن كان لا يتصور صورة بدون مادة ، ووجوبا بدون امكان ، يتصور صورة محضة ، ووجوبا محضا ـــ أصبح يتصور فى الكون ميدانا لا يطرأ للعقل أن يتصور فيه مـادة وامكانا وهو ميدان الاله .

هنا الآن ، يقال : ان أرسطو بعد تفلسفه فى الجانب الالهى ، يرى اثنينية بين الاله وغيره من الموجودات ، وهى اثنينية واضحة لا تقبل الالتئام ، فضلا عن الانصهار ، لأن أحد طرفيها ذو حالة واحدة ، والطرف الآخر ذو حالين .

والازدواج بين حالى الطرف الآخر وهو الممكن ، وبعبارة أخـرى اتصال صورة الممكن بمادته ، ووجوبه بعد امكانه ، بقى ـــ فى نظر أرسطو ـــ بعيدا عن مجال الطرف الأول ، صاحب الحال الواحدة . والانفصال بين الطرفين اذن يكاد يكون تاما ، لولا أن صاحب الحال الواحدة معشوق لذى الحالين ، ولولا أن هذا الثانى يجب أن يتخطى نطاق حاله الأول الى حاله الآخر ليساير عشقه ، فيسعى لأن يكون مثل صاحب الحال الواحد .

فصاحب الحالين سيتطلع حتما الى صاحب الحال الواحـد ،

وينـدفع تبعا لذلك لأن يكون على شاكلته . فلولا هـذا التطلع الطبيعى من أحد الطرفين للآخر ، لما كان هناك اتصال بينهما بحال ما ، ولتصور الذهن اعراض أحدهما عن الآخر اعراضا تاما ، بعد أن تصور عدم وجود شركة ما بين طبيعتهما .

فأرسطو لم يربط بين الواجب الذى لم يسبق بمادة وبين الممكن ، على أن الأول مؤثر فى تحقق الثانى ووقوعه اذا ما تحقق ووقع .

والفارابى ، بعد أن أطلق على الله — الذى وصف فى الاسلام بالخلق والايجاد — الواجب (الذى لم يسبق بمادة أو امكان) أصبح يريد الواجب عنده فى صلته بالمقابل له ، وهو الممكن ، موجدا له فى الخارج ، وموجبا ومحققا له . وكان حتما بنـاء على ذلك أن يكون وجوب الممكن من غير ذاته ، وأن تكون الهوية طارئة على الماهية بفعل فاعل .

فليس بين المعلم الأول والمعلم الثانى خلاف اذن فى الثنائية الصريحة بين الواجب الذى لم يسبق بمادة وبين الممكن ، ولا فى الوحـدة الخارجية لطرفى الثنائية التصويرية الذهنية للممكن : وهما الماهية والهوية . والخلاف بينهما هو فقط فى : هل وجوب الممكن من ذاته ؟ أم من غيره ؟

لكن المستشرق « ماكس هورتن Max Horten » [1] يرى أن « الثنائية » الاغريقية فى « الوجود » تحولت عنـد الفارابى الى « وحدة » ،وأن الفارابى بذلك خالف أفلاطون وأرسطو ، وأن مخالفته

---

(١) فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » : ص ٧٣ — ٧٦ .

لهما كانت تحت تأثره بالأفكار الهندية التى كانت واضحة فى المدارس الكلامية الاسلامية بالبصرة وبغداد حوالى سنة ٨٥٠ م ، والتى تنظر الى هذا العالم على أنه دار « العدم » ، وعلى أن كائناته يطرأ عليها الوجود وليس لها الوجود من ذاتها . ثم يحكم أخيرا بأن مثل هـذا التوفيق ــ بين الفكر المختلفة ــ دليل على أن الفلسفة الاسلامية ليست جمعا غير منطقى ، ولا تأليفا لمجـرد التأليف ، بل وصلت الى توفيق عميق Synthese من طرفين مختلفين شرقى وغـربى ! ونص عبارته :

« الفارابى يرى أن « الوجـود » قريب فى المعنى من الفـردية Individualität . وهذا الوجود يطرأ على الماهية ، وليس من مقوماتها الذاتية ، لأنهما مختلفان : فليست الماهية متضمنة فى معنى الوجود ، ولا هذا متضمنا فى معنى الماهية ، ويجتمعان فحسب فى الله ، والله وحده ماهيته عين وجوده .

وبناء على ذلك : فأفراد الوجود ممكنة ، على معنى أنها ممكن أن توجد وممكن ألا توجد . فان وجدت فلابد أن تتلقى وجودها من قوة خارجة عنها . والخلق تبعا لذلك معنـاه منح هـذا الوجود : هو فيض هذا الوجود من موجود بالضرورة ، وعلى سبيل الحقيقة ، على ممكن فى نفسه ، وقابل فقط لأن يوجد ، وهو الماهيات .. فالماهيات فى نفسها ممكنة تستقبل هذا الوجود وتصير بذلك حقيقة .

ولأن الوجود يطرأ على العالم الممكن ، المستعد فقط لأن يكون حقيقة ، وليس هو فى نفسه حقيقة ــ نشأ اشكال حاصله : كيف تصير الماهية غير الحقيقية حاملة للوجود ، مع أن غير الحقيقى لا يمكن أن يكون حاملا للحقيقى ؟

والفارابى لم ير هذه الصعوبة ، لأن الوجـــود بناء على رأيه يطرأ من الخارج على الماهيات . وهو فى الواقع مشابه للتشخص ، أى طروءه مشابه لتحديد العام ، وتحويله الى شىء مفرد .. وبهذا تحمل الماهيات فى نفسها الوجود الحقيقى .

وبهذا تتحول الثنائية الاغريقية هنا فى الجمـــاعة الاســـلامية الى « وحدة » ؛ اذ الثنائية عند أرسطو وأفلاطون واضحة كل الوضوح :

- الله .. والمادة غير الصورة وغير المشكلة .
- الصورة .. والمادة الأولى أو العام (غير المحدد)
- المثل .. والفردية .

وفى الأفلاطونية الحديثة رفعت المقابلة بين الله والمادة : عن طريق أن هذا المذهب الفلسفى صور خروج المادة من الله ، بعد أن كانت كامنة فيه [1] .

وفى الاسلام استمرت محاولة رفع هذه المقابلة بينهما ، عن طريق أن الصورة والمادة متفقتان فيما يسمى الماهية ، التى جعلت الفردية مقابلة لها ، عند الفارابى » .

وأظن أن الأمر اشتبه على « ماكس هورتن » . لأن الثنائية التى ذكرها للاغريق عند أفلاطون وأرسطو : بين الله والمادة ، أو بين المثل والأفراد ، لم تصر الى « وحدة » عند الفارابى . لأن الفارابى لم يزل يقول بمقابلة صريحة بين الله كخالق وعالم أصله الامكان كمخلوق له .

---

(١) على نحو ما ذكر بالتفصيل فى الكتاب الاول .

أما الثنائية بين حالى الممكن ـــ وهما حال تصور امكان وقوعه وحال وقوعه بالفعل ، أو هما حال كونه ماهية معقولة وحال كونه هوية خارج الذهن وفى واقع الأمر ـــ فأرسطو والفارابى بعده ، يقولان معا بتحولها فى الخارج الى « وحدة » . فلا يدرك فى الحس الا شيء واحد هو الهوية ، قامت به الماهية أو حلت فيه . وأرسطو والفارابى معا يخالفان أفلاطون فى ذلك تمام المخالفة ، لأن هذا يقر بوجود خارجى للمثل التى هى الماهيات عندهما .

والفارابى كان يكون حقا مخالفا لأرسطو ، كما يحكم « ماكس هورتن » ، لو أنه ادعى وحدة بين الواجب الذى لم يسبق بامكان والممكن . ولو أنه فعل لكان ذلك استمرارا للأفلاطونية الحديثة ، فى محاولتها رفع المقابلة بين طرفى الثنائية لو أنه حـاول هو رفعها بين الله والعالم .

و « هورتن » نفسه فى صدر النص المنقول عنه هنـا ، ينسب للفارابى تقرير الثنائية بين ممكن أن يوجد وأن لا يوجد من جهة ، وبين موجود بالضرورة من جهة أخرى .

ثم هو بعد هـذا النص يتحدث فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسـلام » عن الثنائية الأخرى ، بين حالى الممكن التى تصـير عند الفارابى الى وحدة ، كما صارت عند أرسطو قبله الى وحدة أيضا . فيقول :

« .. وهذه الاثنينية فى الوجود ، تبدو لنا أول الأول فى صورة الماهيـــة Wesenheit والفردية Individualität ، وقد يبـدو ازدواجهما هذا مشابها لما بين الماهية والهوية Dasein .

والفارابى — يستمر « هورتن » فى التحدث عنه — فى الفصل الأول من كتابه « فصوص الحكم » يعالج هذا الموضوع بمهارة فائقة . لأنه جعل الأشياء عبارة عن ماهيات عامة ، تتحول الى هذه الأشياء ، أى الى هويات . وبذلك تتلقى صور وجودها الحقيقى concret ، بعد أن كانت قبل ذلك فى علم الله تملك فقط صورا عامة . فهى تخرج من الله ، وتصبح حقائق غير الهية ، وتلبس صورة الهوية . فالفردية هى والهوية سواء .

ومنح الماهيات العامة الهوية — وهو عمل الفردية — يأتى من جانب الله تعالى . وبهذا جاوز الفارابى نطاق أفلاطون ، وأعطاه الصورة التى استمر أساسها سائرا فى الجماعة الاسلامية . وتحقيق المثل التى لأفلاطون أصبح الآن فى نظر الفارابى عبارة عن منح الهوية للماهيات الممكنة .

وهذا التطور للمفاهيم والمعانى الأرسطية ، الذى وجد عند الفارابى ، آت عن طريق تأثير الأفكار الهندية ، التى كانت واضحة فى المدارس الكلامية الاسلامية بالبصرة وبغداد حوالى سنة ٨٥٠ م ، والتى تنظر الى هذا العالم على أنه دار « العدم » وعلى أن كائناته يطرأ عليها الوجود » .

فالفارابى لم يكن اذن صاحب مذهب خاص — كما يدعى « هورتن » — تتحول فيه الثنائية فى الوجود الى وحدة فيه ، فضلا عن أن يكون متأثرا فى هذا المذهب بالأفكار الهندية . والفارابى لم يزل ثنائى الرأى فى الوجود : يقول بثنائية بين وجوب لم يسبق بامكان وبين ممكن . ولم يزل كأرسطو مخالفا لأفلاطون فى اثبات

وجود خارجى للماهيات (التى هى مثل أفلاطون) مستقل عن الهويات أو عن الأفراد .

ويبدو — كما ذكرنا — أن الأمــر اشتبه فقط على « هورتن » عندما نسب الى الفارابى تقريب الثنائية الى وحدة : فساوى بين ثنائية الله والمادة ، والثنائية بين حالى الممكن . وظن أن اعتراف الفارابى بالوجود الخارجى للماهيات ضمن الهويات فقط ، وليس مستقلا عنها كما يرى أفلاطون ، اعتراف منه بحلول الله فى المادة ، أو بصيرورتهما فى الخارج أمرا واحدا .

ولأن الأمر اشــتبه عليه على هــذا النحو استرســل فى بحث الأسباب التى أدت بالفارابى الى هذا المذهب الخاص ، الذى يخالف فيه أرسطو وأفلاطون ، والذى يزداد عمقا عن الأفلاطونية الحديثة !! واهتدى الى أن هذه الأسباب ترجع الى التأثر بالأفكار الهندية ، التى تنظر الى هذا العالم على أنه دار « العدم » ، وعلى أن كائناته يطرأ عليها الوجود !! وكان حتما على « هورتن » فى بحثه عن الأسباب — كشأنه ومن يجاريه فى طريقته من المستشرقين — أن يذكر أمرا خارجا عن نطاق العقلية الاســلامية ، ترجع اليه الظاهرة أو الظواهر التى فتش عن أسبابها . لأن هذه العقلية الاسلامية لم تكن من النوع الذى يستطيع التغيير فيما يعرض عليه من آراء دون دفع خارجى ، عــلى نحو ما يريدون تصويره !

ولِمَ تكون النظرة الى هذا العالم — على أنه دار « العــدم » والفناء ، يستقبل وجوده من أمر خارج عنه — اذا كانت توحى بتغيير فى التفكير وفى الرأى ، لم تكون هذه هى نظرة الفكر الهندى وحده ،

حتى ينحصر تأثر المسلمين بهـا ، وهى من خصائص كل دين ، لأنها مقومات طبيعة الدين كدين ؟

ولكن قضى على المسلمين ، وعلى الشرقيين ، أن يوضعوا من بعض المستشرقين — ان هم عالجوا تفكيرهم وآراءهم — فى ميزان القيم الذاتية ، ثم تنفى عنهم الأصالة فى التفكير والرأى !!

وبعد أن يحكم « ماكس هورتن » على العقل الاسلامى بالتقليد ، على نحو ما ذكر — بعد خلط منه نفسه فى فهم بحث الوجود عنـد الفارابى — يستطرد فى الحديث بما يظن أنه ينتزع من الشرقى العادى الاعجاب به . لأنه يلبس فى حديثه ثوب الباحث المنصف ، والمحقق المدقق ، فيقول :

« .. وهكذا — يعلق « هورتن » — كان توفيق الجماعة الاسلامية للأفكار الفلسفية المختلفة يرى فى غاية الانسجام ، حتى انه ليظن أن مثل هذه الفكرة الهندية من مخلفات أفلاطون ! ومثل هذا التوفيق دليل على أن الفلسفة الاسلامية ليست جمعا غير منطقى ، ولا تأليفا لمجرد التأليف ، بل وصلت الى توفيق عميق Synthese من طرفين مختلفين ! » .

والفارابى الآن كما يبدو مما تقدم فى حديثنا عنه ، أرسطوطاليسى فى بحث الوجود . ينكر أن يكون للماهيات وجود خارجى ، غير وجود الهويات .

ولكنه فى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، فى كتابه « الجمع بين رأيبى الحكيمين » يثبت لها وجودا خارجا عن الذهن ، غير وجـود هوياتها ، على ألا يكون فى عالم مستقل خاص بها ، بل فى علم الله .

وبذلك يجعل الفارابى هنـا أرسـطو معترفا بما قرره أسـتاذه أفلاطون ، من وجود خارجى عن الذهن للمثل (التى هى الماهيات الأرسطية) غير وجود ظلالها التى هى الأفراد .

وكأن الماهيات أو المثل ـ بناء على هـذا التوفيق ـ فى كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » لها ثلاثة أنواع من الوجود :

- وجود خارج عن الذهن والأفراد : وهو وجودها فى علم الله .
- ووجود فى الذهن والتصور : وهو وجودها فى عقل الانسان .
- ووجود خارج عن الذهن وليس خارجا عن الأفراد : وهو وجودها ضمن الهويات [1] .

وبغض النظر عن هذا التوفيق الذى ذكره الفارابى فى الكتاب السابق يكون للماهيات أو المثل نوعان فقط من الوجود ، هما الأخيران .

---

(١) وهـذه الأنواع الثلاثة من الوجود للماهيات ، يحكيها « هورتن » فيما سبق ص ١١٥ ، عن الفارابى ، ناسبا لها اياه فى كتابه « فصوص الحكم » . والأولى أن تنسب الى أرسطو وافلاطون ، بناء على التوفيق الفارابى بينهما فى كتابه « بين رأيى الحكيمين » ، معتمدا فى هذا التوفيق على كتاب منحول لأرسطو يقربه من افلاطون وهو كتاب « الربوبية » . اذ أن الذى للفارابى نفسه فى كتاب « فصوص الحكم » هو رأى أرسطو الاغريقى الصريح ، لا الافلوطينى .

وهذه الأنواع الثلاثة من الوجود للماهيات تشبه أيضا ، ما ينقله أوجست ميسر ، فيما سبق .

(فى هامش ص ٢٣٧ Abealard ، من زعماء المدرسين ، الموفق بين الاتجاهين : عن الواقعى والأسمى فى وجود « العام » . ولعل Abealard فى هـــذا ، متأثر بالأفلاطونية الحديثة ، التى ألف كتاب « الربوبيـــة » وفق تعاليمها . اذ أنها تجعل مثل أفلاطون ، وهى كليات مستقرة فى العقل الأول ، الناشىء عن « الواحد » من كل وجه (يراجع الكتاب الأول) .

والفارابى ، فى توفيقه بين الحكيمين فى هذه المسألة ، وفى غيرها — كمسائل حدوث العالم ، ومعاد النفس .. الخ — يعتمد على كتاب منحول لأرسطو ، هو كتاب « الربوبية » . أو ما يسمى بـ «أثيولوجيا» . وهو كتاب أفلوطينى ، جاء مستخلصا من مذهب الأفلاطونية ، أو ألف على أساسها ، ونسبته لأرسطو لا تعطيه الحق فى تصوير مذهبه ، كما هو . . فمحاولة التوفيق من الفارابى بين أرسطو وبين أفلاطون هنا ، هى فى الواقع محاولة شرح أفلاطون بما ينقل عن أفلاطون .

وهكذا يبدو أرسطو عند الفارابى مرة واضحا يمثل حقيقة نفسه ورأيه ، فيما يذكره عنه فى كتاب « ما بعد الطبيعة » ، ومرة أخرى مقنعا يبتعد قليلا أو كثيرا فى التعبير عن ذاته ، فيما يذكره عنه فى كتاب « الربوبية » . وسر هذا الاضطراب يتصل بالكتب المزيفة من جانب ، والثقة بعصمة الحكمة الاغريقية من جانب آخر ، التى كان من نتائج هذه العصمة اعتقاد أن الحقيقة لا تتعدد ، أو أن التعبير عنها هو وحده الذى يختلف ويتعدد .

ولولا نسبة كتاب « الربوبية » لأرسطو ، لبدا أرسطو فى التفكير الاسلامى اغريقيا كما كان ..

ولولا ثقة حكماء المسلمين بفلاسفة الاغريق وبعصمة أقوالهم ، لتيقظوا الى الخلط فى نسبة الكتب الفلسفية لغير أصحابها .

تعليق :

هذا الذى ذكرناه الآن للفارابى فى الوجود — ووازنا بينه وبين ما لأفلاطون مرة وأرسطو مرة أخرى ، ويوجد عند غير الفارابى من غير حكماء المسلمين أيضا فى القرون الوسطى على نحو ما للفارابى ،

كما رأينا فيما نقله أوجست ميسر عن علماء العصر المدرسى [1] — هو تتيجة عمل عقلى ، قوامه أساسان :

- الفكر الاغريقى ، ممثلا فى أفلاطون وأرسطو من جانب .
- والدين من جانب آخر .

وكأن الفارابى خطا للوصول الى هذه النتيجة العقلية خطوتين :

- الخطوة الأولى : هى الوقوف على الثنائية عند أفلاطون وأرسطو ، وقد كانت عند الأول : بين المثل من جهة وظلالها أو هذا العالم من جهة أخرى ، وعند الثانى : كانت بين الصورة من جهة والمادة أو هذا العالم من جهة ثانية . والعالم فى نظرهما معا أفراد وأشياء مشخصة .

والمثل فى نظر الأول ، جواهر موجودة على سبيل الحقيقة Real ، وجود استقلال فى عالم خاص بها . والصور (التى تشبه مثل أفلاطون) فى نظر الثانى موجودة كجواهر فى الذهن فقط ، وموجودة على سبيل الحقيقة فى أفراد هذا العالم .

- الخطوة الثانية : تحويل الثنائية عند الفلاسفة الدينيين مسلمين ومسيحيين بجعلها الله والعالم ، بدلا مما كان عليه الأمر عند الاغريق بين المثل وظلالها أو بين الصورة والمادة ، ولكن مع اعتبار ما لأفلاطون وأرسطو فيها . واستدعى هذا التحويل حتما توفيقا بين ما لهذين الفيلسوفين من ناحية ، وبين الدين المسيحى أو الاسلامى من ناحية أخرى .

---

(١) كما سبق فى هذا الكتاب.

ففى الطرف الأول من طرفى الثنائية وهـو الله فى نظر الدين ، والمثل فى نظر أفلاطون أو الصورة فى نظر أرسطو ، رؤى أن يكون التوفيق فيه على هذا النحو :

المثل : ليس بمستطاع قبولها هنا فى التوفيق على أنها جواهر على سبيل الحقيقة موجودة وجودا خارجيا ــ وهى نظرة صاحبها اليها من الوجهة الميتافيزيقية ــ فلتقبل على أنها أمور عامة ، كلية تعقل ، وهى الصفحة المنطقية لها فى نظر صاحبها أيضا . وتكون عندئذ الآن هى وصور أرسطو سواء : فى عمومها ، وفى وجودها العقلى .

بعد هذا ، أى بعد أن تؤخذ من وجهة نظر لأفلاطون ، تتفق مع نظرة أرســطو اليها ، وهى أنها موجودات عقلية كلية يفرض المحل الأول لمعقوليتها فى علم الله تعالى . وبذلك يذهب الطرف الأول من ثنائية كل من أفلاطون وأرسطو فى الطــرف الأول من ثنائية الدين وهو الله .

فالله الآن موجود ، وجودا خارجا ، على سبيل الحقيقة ..
ومودع فى علمه المثل ، أو الصور ..
وعلمه ــ لذلك ــ علم كلى .

بقى الطرف الآخر من طرفى ثنائية الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية وثنائية الدين وهو واحــد فى الجميع ، هو العالم أو بالأحرى أفراده ، وهذا الطرف قبل التوفيق كان على هذا النحو :

كانت صلة هذه الأفراد بمثل أفلاطون على نحو أنها ظلال لها ، وصلتها بصور أرسطو على أنها هويات لها ، لا تنفك عنها فى الوجود

الخارجى . وكان أفلاطون — مع رأيه أن هذه الأفراد ظلال للمثل — لا يرى أن هذه تؤثر فى تلك . وبالعكس كان رأى أرسطو : كان ينسب الدفع فى حركة هذه الكائنات الفردية الى الصورة المحضة ، وان كان يرى حركتها بعد ذلك من ذواتها .

وببقاء الوضع على هذا النحو ، نرى أن تصوير أفلاطون لعلاقة مثله بأفراد العالم ، وكذا تصوير أرسطو لعلاقة صوره بهذه الأفراد أيضا لا يرضى الدين ؛ لأن الدين يرى :

- أولا : أن هناك تأثيرا فى أفراد هذا العالم .
- وثانيا : أن هذا التأثير من جانب الله .

وبما أن الطرف الأول من ثنائية الفلسفة الاغريقية ذهب فى الطرف الأول من ثنائية الدين — كما تقدم ، فقد أصبح الأمر نتيجة لهذا التوفيق أن الله الذى فى علمه توجد المثل ، أو الصور (التى هى الكليات ، أو الأمور العامة) وجودا أوليا ، هو المؤثر فى هذا العالم : هو الموجد ، أو الخالق له .

ولكن على أى نحو يوجد الله أفراد هذا العالم ؟ أيوجدها بأن يربط ما فى علمه من كليات وصور بالمادة ، فتوجد الأفراد وفى وجودها يكون وجود تلك الكليات وجودا خارجيا أيضا كما يرى أرسطو ؟ أم أنه خلقها وصورها على شاكلة ما فى علمه (من مثل) كما يريد الدين ؟

والأخذ بالتوجيه الأول ان أرضى أرسطو فى ناحية ، وهى أن يعترف بأن وجود الصور الوجود الخارجى لها ضمن أفرادها فقط ،

لا يرضيه فى ناحية أخرى وهى أن هذا الربط « مجعول » بفعل فاعل آخر وراء الصورة والمادة ، مع أنه لا يتصور فى الوجود الا الصورة والمـــادة .

على أن الأخذ بالتوجيه الأول لا يلبى من جهة أخرى رغبة الدين تلبية كاملة . لأن الدين يفضل أن يرى وجود أفراد العالم ناشئة عن الله بادىء ذى بدء ، دون أن تكون هناك مادة ، ودون أن يكون هناك فى الأزل فى علمه تعالى أمور عامة كلية أودعها بعد ذلك المادة ، فتحقق هذا العالم عن هذا الطريق ، وهو طريق اتصال الصورة بالمادة .

والأخذ بالتوجيه الثانى ان أرضى الدين ، الا أن الله — لأنه خلق الآن أفراد العالم على شاكلة المثل — عندئذ ينزل منزلة « صانع العالم » Demjurg عند أفلاطون . وصانع العالم عند أفلاطون غير المثل ، فضلا عن أن يكون متضمنا لها . وكأن الله على الأخـــذ بهذا التوجيه هو صانع العالم ، وفى الوقت نفسه يشتمل علمه عـــلى المثل . وهـــذا لا يرتضيه أفلاطون ، لأن صانع العالم والمثل عنده أمران مستقلان ، بعد التوفيق على هذا النحو وجودا :

وأرسطو ، عندما حكم بوجود الصور وجودا ذهنيا ، قصد وجودها فى ذهن الانسان وعقله قصدا أوليا . وكأن لهذه الصور الأرسطية ، بعد التوفيق على هذا النحو ، وجودا :

- **فى علم الله**
- **وفى عقل الانسان**
- **وفى الأفراد**

أما وجودها فى علم الله فبالأصالة ..

ووجودها فى عقل الانسان فبالفيض من الله ..

ووجودها فى الأفراد فبفعل من الله .

مثل هـذا التوفيق لا يكون دعامة فى تأييد الدين من جهة ، ولا استمرارا فى بناء الفكر الفلسفى من جهة أخرى ، أو تنقيحا له بل أكثر ما يكون تعقيدا لمشاكل الدين ومشاكل الفلسفة على السواء : فلا الدين بقى على بساطته ، ولا المشاكل الفلسفية فهمت فى وضعها الأول ..

• كيف يوجد الله الأفراد ، مع أن الأفراد هى ماهيات أصبحت هويات فى نظر الفلسفة الأرسطية ؟

• أتوجد الهوية بفعل فاعل كما يدعو الدين ؟ أم وجودها نتيجة اتصال الصورة بالمادة كما يرى أرسطو ؟

• كيف يكون علم الله قاصرا على الكليات ، وهى الصور الأرسطية أو المثل الأفلاطونية ، مع أنه هو خالق الأفراد ، فيجب أن يتناولها علمه أيضا ؟

• عن أى طريق توجد الكليات العامة وهى الماهيات فى عقل الانسان ؟ أتوجد عن طريق الادراك الحسى أولا والتأمل العقلى ثانيا ــ كما هو الطريق المنطقى ؟ أم عن طريق الفيض وتأثير العقل الفعال ــ وهو طريق الالهام ؟

كل هذه ، وغيرها .. أسئلة نشأت ، وتنشأ عن التوفيق بين ثنائية الدين وثنائية الفلسفة !

ومع ذلك فوراء هذا التعقيد ، أو فى هــذا التعقيد نفسه يستطيع الانسان أن يرى صورة العمل العقلى ، التى تدل فى بعض الأحيان على براعة الموفق ، وحذقه فى الصنعة العقلية .

قدم العالم : وحدوثه :

واذا كان أصل العالم الامكان أو الماهية فى نظر الفارابى ، وكان تصور هذا الأصل فى الذهن مرتبطا بتصور الواجب الذى لم يسبق بامكان ، فوجود العالم عنده ليس متأخرا بزمان عن وجود الواجب . ولكن لأن الفارابى قبل أن يكون تحقق العالم ووقوعه ، عن أمر خارج عن طبيعته ؛ أعنى عن ذلك الواجب الذى لم يسبق بامكان ، فالعالم مع ذلك محدث فى وجوبه . وهكذا : العالم محدث بدون سبق زمان ، أو هو قديم بالزمان ، وحادث فى الوقوع على معنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته .

ويقول فى ذلك الفارابى :

« الماهية المعلولة : لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غيرها أنها توجد . والأمر الذى عن الذات ، قبل الأمر الذى ليس عن الذات . وللماهية المعلولة ألا توجد ، بالقياس اليها قبل ألا توجد .. فهى محدثة ، لا بزمان تقدم » [1] .

وفى موضع آخر يقول : « .. وكل العالم انما هو مركب فى الحقيقة

---

(١) كتاب « فصوص الحكم » : ص ١٢٨ .

من بسيطين : من المادة ، والصورة المختصتين . فكونه كان دفعة واحـدة بلا زمان على ما بيّنا وكذا فســاده بلا زمان . ومن البين أن كل ما كان له كون فله ـــ لا محالة ـــ يكون فساد . فقد بيّنا :

ـــ أن العالم بكليته متكون فاسد ، وكونه وفســاده لا فى زمان.

ـــ وأجزاء العالم متكونة فاسدة ، وكونها وفسادها فى زمان .

ـــ والله تبارك وتعالى هو الواحد الحق ، مبدع الكل ، لا كون له ولا فساد » (١) .

والفارابى بهذا القول موفق بين الدين والفلسفة :

ـــ قال بحدوث العالم : على معنى أنه مخلوق وأثر لله ، ارضــاء للدين .

ـــ وقال بالقدم فى التصور الزمنى والزمان ، ارضاء للفلسفة .

لأن تصور وجوده الذهنى مرتبط بتصور « الواجب » ، فهما قديمان فى التصور ، كما أن وجوده وكونه كان دفعــة واحــدة بلا زمان .

وما ينسب للفارابى هنا ، من كونه يرى وجود العالم دفعة واحدة بلا زمان ، مما يترتب عليه القول بقدم العالم قدما زمانيا ، يحكيه هو نفسه عن أرسطو ، فى كتاب « السماء والعالم » ، فينسب اليــه فيه : « أن الكل ليس له بدء زمانى » (٢) . ويشرح ذلك ، بما يدفع نسبة القول بالقدم الذاتى لأرسطو على الوجه الآتى :

---

(١) كتاب « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » : ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » ص ٢٦ ، ٢٧ .

« ان معنى قوله ان العالم ليس له بدء زمانى ، أنه لم يتكوّن أولا فأولا بأجزائه ، كما يتكون البيت مثلا أو الحيــوان الذى يتكون أولا فأولا بأجزائه . فان أجزاءه يتقدم بعضها بعضا بالزمان . والزمــان حادث عن حركة الفلك ، فمحال أن يكون لحدوثه بدء زمانى . ويصح بذلك أنه انما يكون عن ابداع البارى جل جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان » (١) .

وهذا التوجيه لقول أرسطو عمل عقلى خاص بالفارابى ، يدفع به نسبة القول بقدم العالم قدما ذاتيا الى أرسطو . ويصح فى الوقت نفسه ـــ ما دام خاصا بالفارابى ـــ أن يكون شرحا منه للقولة السابقة ، التى تنسب اليه هو فى نفى سابقية الزمان على العالم ، مع كون التزام القول بها لا يؤدى الى القول بالقدم ، على معنى نفى الموجد للعالم .

الفارابى وفكرة الوساطة :

وصلنا الآن فى فلسفة الفارابى الى أن تحقق الممكن ووجوبه ليس من ذاته ؛ بل من الله ، الواجب الذى لم يسبق وجوبه بامكان ، كما نقلنا عنه فيما مضى ، وكما يذكر هو صريحا فى قوله :

« ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يوصل أثر وجوده الى الأشياء فتصير موجودة . والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده » (٢) .

اذا وصلنا الى ذلك ، صح لنا أن نتساءل الآن : على أى وجه يصل أثر وجوده الى الأشياء فتصير موجودة ؟

---

(١) فى المصدر السابق .

(٢) كتاب « عيون المسائل » ، ص ٦٧ .

أتوجد عنه هذه الأشياء الجزئية جميعها دفعة واحدة ، وهى كثيرة كثرة غير متناهية ، وهو واحد وحدة مطلقة لا يشترك معه فى تصور وجوبه غيره ، فضلا عن أن يكون صنوا له فى واقع الأمر ؟

أم يصل أثره اليها بطريق التدرج ، حتى تكون الكثرة التى لا تحد ، بعيدة فى التصور العقلى عن منطقته ؟

الفارابى يختار الوجه الثانى ، ويعبر عنه فى كتاب « فصوص الحكم » ، فى شىء من الغموض ، بقوله [1] : « لحظت الأحدية نفسها فكانت قدرة ، فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى [2] المشتمل على الكثرة ، وهناك أفق عالم الربوبية .

يليها — أى يلى الأحدية — عالم الأمر : يجرى به القلم على اللوح ، فتتكثر الوحدة ، حيث يغشى السدرة ما يغشى ، ويلقى (تلتقى) الروح والكلمة [3] . وهناك أفق عالم الأمر » .

• فعن الأحدية المطلقة ، وهى الذات المقدسة ، كانت « القدرة » ، بتأمل الأحدية نفسها .

• وعنها أيضا كان العلم الثانى « المشتمل على الكثرة ، عن طريق تأمل الأحدية القدرة .

• ومن مجموع الثلاثة : الواحد ، القدرة ، العلم الثانى ، يتكون :
— عالم الربوبية : وفيه يوجد الله الواحد المطلق ، الذى لم ينشأ

(١) ص ١٣٦ ، ١٣٨ .

(٢) العلم الأول هو علم الله تعالى بنفسه .

(٣) الروح هى الروح الانسانية . والكلمة هى الوحى . (راجع نص الفارابى فى هذا الكتاب) .

عنه الا واحد أيضا هو القدرة . ثم بعدها نشأ واحد آخر فى ذاته متكثر بالاعتبار هو العالم الثانى ، لأنه تنيجة تأمل أمرين : تنيجة تأمل الواحد لذاته ، وتأمله لقدرته .

— عالم الأمر : ويلى عالم الربوبية ، وهو عالم متكثر فى ذاته ، ومتصل من أعلى بطرف فى عالم الربوبية متكثر بالاعتبار — وهو العلم الثانى . ومتصل من أدنى ، بعالم متكثر أيضا على سبيل الحقيقة ، كثرة غير متناهية ، وهو :

— عالم الخلق : فالواحد المطلق ، وهو الله لم تنشأ عنه الكثرة مباشرة ، بل الذى نشأ عنه واحد بالذات ثم آخر له كثرة اعتبارية متناهية .. ثم كانت الكثرة الحقيقة غير المتناهية .

واذا كان عالم الربوبية تكون على التوالى عن الواحد مباشرة ، وكانت موجودات عالم الأمر نشأت عن العلم الثانى فى ذلك العالم ، فوظيفة موجودات عالم الأمر هذه .. نقل أثر الله الواحد الى عالم الخلق المتكثر كثرة لا نهاية لها :

« لا تظن أن القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطح والكتابة نقش مرقوم ، بل القلم ملك روحانى والكتابة تصوير الحقائق . فالقلم يتلقى ما فى الأمر من المعانى ، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية ، فينبعث القضاء من القلم ، والتقدير من اللوح . أما القضاء فيشتمل على مضمون أمره الواحد ، والقدر يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ، ومنها يسبح الى الملائكة التى فى السموات ، ثم يفيض الى

الملائكة التى فى الأرض ، ثم يحصل المقدر فى الوجود » [1] .

فعالم الأمر ، أو عالم الملائكة ، نقطة الاتصال بين العالمين : عالم الربوبية ، وعالم الخلق . ومع كونه مركز اتصال بينهما ، ومع كون موجوداته تتصل اتصالا مباشرا بموجودات عالم الخلق الذى هو دونه ، فطبيعة موجوداته ليست مزيجا من خصائص العالمين ، أو بالأحرى ليس لها شىء من خصائص عالم الخلق بل لها استقلالها وانفصالها . ومن طبيعتها المستقلة — التى يتمثل استقلالها فى كونها متمحضة للخيرية والطهر — اذا اتصلت بموجود فى عالم الخلق ، لا تتصل الا بمن له قدسيته وصفاؤه ..

« للملائكة ذوات حقيقية ، ولها ذوات بحسب القياس الى الناس : فأما ذواتها الحقيقية فأمرية ، وانما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية » [2] .

« واتصال عالم الأمر بعالم الخلق ، أو اتصال الملك بالروح القدسية ، على نحو أنهما اذا تخاطبتا انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق ، فيتمثل لها (أى للروح القدسية) من الملك صورة بحسب ما تحتملها . فترى ملكا على غير صورته ، وتسمع كلامه الذى هو الوحى . والوحى لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة . وذلك هو الكلام الحقيقى » [3] .

هل يمكن أن يعد الفارابى ، بما ذكره هنا فى كتابه « فصوص

(١) كتاب « فصوص الحكم » ص ١٦٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٦٢ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٦٢ — ١٦٣ .

الحكم » مما يتعلق بالصلة بين الله وما عداه أفلوطينيا ســواء فى ترتيب الموجودات عن الله حسب اختلافها ضيقا وسعة فى الكثرة ، أم فى درجات الوساطة بين الواحد وحدة مطلقة والعالم المتكثر كثرة مطلقة ؟

اذا كان يمكن بوضوح أن نجد شبها بينه وبين أفلوطين فى أن كلاهما يحرص على تصوير أن : الكثرة المطلقة لم تنشأ مباشرة عن الوحدة المطلقة ، فلا نجد بمثل هذا الوضوح وجه شبه بينهما فى درجات الوساطة ، بل اذا وجدنا بينهما فى هذه الناحية وجه شبه ما ففى كثير من التكلف .

فلو فرض أن موجودات عالم الربوبية ، وهى : الله ، القدرة ، العلم الثانى ، تساوى درجات الموجودات عند أفلوطين فى عالم ما وراء الحس وهى : الواحد ، العقل ، النفس الكلية (أو القوة المدبرة) .. فأية درجة من درجات الوساطة عند أفلوطين تقابل اذن « عالم الأمر » كله عند الفارابى ـــ وهو عالم الملائكة ، الذى تكون مرتبته بعد موجودات عالم الربوبية ، وقبل عالم الخلق ؟

ربما يعد الفارابى ، بما ذكرناه له هنا ، أقرب شبها ببرقلس منه بأفلوطين . لأن ما ذكره الفارابى من موجودات قبل عالم الخلق كله ، وهى موجودات عالم الربوبية وموجودات عالم الأمر ، يكون مراتب أربع فى عالم ما بعد الطبيعة ، وهى : موجودات عالم الربوبية الثلاثة ، التى تتفاوت فيما بينها فى معنى الوحدة والكثرة ، مضافا اليها عالم الأمر ـــ وهو عالم الملائكة الذى تتساوى موجوداته جميعها فى القيمة والمنزلة .

ويعترف لبرقلس من جانب آخر أربع مراتب فى عالم ما بعد الطبيعة ، هى [1] :

- الوحدة التى لا كثرة فيها بوجه .
- الوحدة التى تنطوى على كثرة اعتبارية ، والتى هى مجاز بين الوحدة من كل وجه ، والكثرة غير المتناهية ـــ وتسمى (هينادن) .
- العقـــل .
- النفس الكلية .

وعالم الملائكة عند الفارابى يصـــح أن يكون جملة مقابلا للنفس الكلية عند برقلس . لأن هذه عنده كما عند بقية رجـــال الأفلاطونية الحديثة ، نقطة الاتصال بين عالم ما وراء الحس وعالم الحس ، بل تعتبر لديهم أكثر من نقطة اتصال ، تعتبر مظهر « وحدة الوجود » كله . ولذا يرونها ـــ وان كانت فى طبيعتها من عالم ما وراء الحس ـــ تمثل نصيبا من كلا العالمين [2] ، فهى مجـــردة ، وغير مجردة : مجـــردة باعتبار أنها بطبيعتها من عالم وراء الحس ، وغير مجردة اذا هبطت عالم الحس . وكذا الشأن ، فى شرح ما لها من خصائص النوعين . وللملائكة عند الفارابى « ذوات حقيقية ، ولها ذوات بحسب القياس الى الناس .. » .

ولكن اذا كانت النفس تتصل بعالم الحس ، أو بعالم الخلق فاتصالها بكل انسان فيه . أما الملائكة فاتصالها بعالم الحس ، عن طريق

---

(١) يراجع رأى برقلس فى مراتب « الأصول » فى الكتاب الأول ص ١٧٩ .

(٢) يراجع هذا الموضوع فى الكتاب الأول .

التقائها بالأرواح القدسية فيه خاصة ، وهى أرواح الأنبياء والرسل من البشر . وعلى هؤلاء الأنبياء والرسل تعميم التدبير ، أو الارشاد فى بقية الخلق ، « .. وانما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدسية » .

و « النبوة مختصة فى روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر (عامة الخلق) ، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر (الفرد من الانسان) ، فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات ، ولا تصدأ مرآتها ، ولا يمنعها شىء عن انتقاش ما فى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لا يبطل ، وذات الملائكة التى هى الرسل ، فتبلغ مما عند الله الى عامة الخلق » [1] .

و « الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن . وقد يتعدى تأثيرها من بدنها الى العالم وما فيه . وتقبل المعقولات من الروح والملائكة ، بلا تعلم من الناس » [2] .

وبهذا يفرق بين عمل النفس الكلية عند رجال الأفلاطونية الحديثة ، وبين عمل الملائكة عند الفارابى . وبهذا أيضا يترك الفارابى مجالا للنبوة والرسالة فى عمل العقل : فعلى رأيه لم يزل البشر فى حاجة من الوجهة العقلية بعد خلق الملائكة الى قائد يرشدهم ويدعوهم الى الهداية ، وهو النبى أو الرسول . ولكن على رأى أصحاب النفس الكلية ليست الجماعة الانسانية ـــ بعد أن تتصل صورة تلك النفس

---

(١) كتاب « فصوص الحكم » : ص ١٤٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٥٦ .

بأجسام البشر — فى حاجة الى هاد ومرشد ، وراء ما فى صورة تلك النفس من مصدر للهداية والرشد ؛ وهو ما فيها من عقل وادراك .

فتوفيق الفارابى هنا بين الدين والفلسفة ، ليس فحسب فى تعبيره عن المعانى الفلسفية : كالعقل والنفس الكلية وما بعد الطبيعة وعالم الحس والمشاهدة ، بـ : العلم الثانى والقدرة والملائكة وعالم الربوبية وعالم الخلق ؛ بل فى هذا الفراغ قبل كل شىء الذى أوجده وشغله بالنبوة والرسالة . فالنفس الكلية اذا كانت وحدها فى الفلسفة القديمة الصلة بين العالم الكامل والآخر الناقص ، فالملائكة — ويليهم الرسل والأنبياء من البشر — تلكم الصلة فى نظر الفارابى ، هم الرابطة فى نقل أثر الكامل الى الناقص .

واذا قلنا : ان الفارابى أو غيره من فلاسفة المسلمين وفق هنا أو فى مسألة أخرى بين الدين والفلسفة ، فليس معنى ذلك أنه جمع بين الدين والمنطق ، أو بين الدين والعقل ، أو شرح الدين بالمنطق أو العقل ؛ بل المقصود بالحكم على العمل العقلى للفارابى بالتوفيق : أنه قد حاول الملاءمة بين الدين وبين المنقول باسم الفلسفة واسم العقل الى المسلمين . وقد يكون هذا الذى نقل باسم الفلسفة والعقل ، لا يقف نفسه أمام اعتبار العقل فى زمن آخر تال للزمن الذى نشأ فيه .

وكما عبر الفارابى عن اختياره ، فى اتصال عالم الممكن بالواجب ، بما يدل على تسلسل الموجودات عن الأول الواحد من كل وجه ، دفعا لوجود الكثرة غير المتناهية عن الوحدة المطلقة مباشرة ، على النحو الذى ذكرناه له فى كتاب « فصوص الحكم » ، فانه يعبر عن هـذا

الاتصال أيضا بعبارة أخرى فى كتاب « عيـون المسائل » فى غاية الوضوح فى المعنى الذى يهدف اليه ، فيذكر [1] .

« ان أول المبدعات عنه ، شيء واحد بالعدد ، وهو العقل الأول . وتحصل فى المبدع الأول (الذى هو هـذا العقل الأول) : الكثرة بالعرض ، لأنه ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بالأول ، ولأنه يعلم ذاته ويعلم الأول . وليست الكثرة فيه من الأول « الواحد » لأن امكان الوجود هو لذاته ، وله من الأول وجه من الوجود .

ويحصل من العقل الأول ، بأنه واجب الوجود وعالم بالأول : عقل آخر ، ولا تكون فيه كثرة الا بالوجه الذى ذكرناه .

ويحصل من ذلك العقل الأول ، بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته .. الفلك الأعلى بمادته وصـورته التى هى النفس . والمراد بهذا أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين ؛ أعنى الفلك والنفس .

ويحصل من العقل الثانى : عقل آخر ، وفلك آخر ، تحت الفلك الأعلى . وانما يحصل منه ذلك ، لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض . كما ذكرناه بديا فى العقل الأول . وعلى هذا .. يحصل عقل وفلك من عقل .

ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك الا عن طـريق الجملة .. الى أن تنتهى العقول الفعالة الى عقل فعال مجرد من المـادة ، وهناك يتم عدد الأفلاك .

وليس حصول هذه العقول ، بعضها عن بعض ، متسلسلا بلا نهاية .

---

(١) ص ٦٨ ، ٦٩ .

وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة . والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه ، وسبب وجـود الأركان الأربعة ، بوساطة الأفلاك ، من وجه آخر .. [1] .

---

(١) واذا كان عالم العقول ، هو العالم الذى يتصور الفارابى وجوده أولا عن الله بطريق الفيضان العقلى ، فالعالم الأرضى يتصور وجوده على نحو : « أن العقل الأخير من العقول الفعـــالة سبب لوجـود الأنفس الأرضية من وجه ، وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر » ...

• والعـالم الأرضى ، فى نظره « مركب من بسائط (ذرات) صائرة كرة واحدة » ، (ص ٧٢ من كتاب « عيون المســـائل ») ، وأن كل جسم فيه ، وهو المعروف بالجسم الطبيعى ، اذا انتهى الى مكانه الخاص ، لم يتحرك الا بالقسر ، فاذا فارق مكانه تحرك اليه بالطبع .

• ويعتريه الكون والفساد : فالكون بتجمع البسائط (الذرات) والفساد بتفرقها . والكون والفســـاد تغير فى الحال والـكيف ، بنـــاء على تغير فى الكم (كم الذرات) . « وحقيقة المزاج هو تغير الكيفيات الأربع عن حالها ، وانتقالها من ضد الى ضد ، وتلك هى الناشئة من القوى الأصلية (كتاب « عيون المسائل » ، ص ٧٣) . و « اختلاف الصور الأربع (الماء والتراب والهواء والنار) ، وتغيرها من حال الى حال يصير سبب تغير المواد الأربع ، ويصير سبب كون ما يتكون منها ، وفساد ما يفسد منها . (المصدر السابق ، ص ٧٠) » .

• ونشأة الأركان الأربعـة ، التى هى أصل العالم الأرضى ، بسبب حركات الأفلاك وتماسها . « ومن تحركها وممارسة بعضها لبعض على الترتيب تحصل الأركان الأربعة (المصدر السابق ، ص ٦٩) .

• والفراغ غير موجود فى هـذا العالم ، وليس للفراغ مكان بل مشغول بالذرات (المصدر السابق ، ص ٧١) .

• وكل كائن طبيعى ، وهو الكائن الفاسد فى حركته الميل المستقيم وكذلك حركته مكانية أى انتقالية .

فالفارابى يرى أن العالم الطبيعى مركب من بسائط أو ذرات ، وأن هذه الذرات لا تدع فراغا فى هذا الوجود ، وأن الكون هو تجمع للذرات ، والفساد هو تفرق لها . وأساس التجمع والتفرقة الحركة الطبيعية والقسرية بسبب التصـادم والتماس . —

. . . .

= والكون والفساد حال وكيف فقط ، استلزمه تغير فى كم البسائط (الذرات) . وبالعكس : التغير فى الحال والكيف بسبب تغير فى الكم .

ومرجع الخصائص التى توجد فى فلسفة الفارابى ، سواء تلك التى تتعلق بعالم الأفلاك ، أو هذه التى تتعلق بعالم العناصر والأركان ، الى عدة مصادر :

• أولا : القول بأن للأفلاك نفوسا أثر من آثار العقائد الشعبية الأولى ، التى كانت تتصور فى كل شىء نفسا وقوة . ويوجد هذا الأثر بوضوح فى فلسفة ديمقريط الطبيعية ، لأنه يفرض فى الذرة قوة ذاتية ، معدة للحركة ـ اذا تحركت ، وقد تحركت بطريق التصادم ، أى تصادم الذرات بعضها مع بعض .

• ثانيا : القول بالعناصر الخمسة (التى من بينها عنصر الأثير ، الذى تتكون منه الأفلاك) رأى المدرسة الفيثاغورية ، التى أضافت الى أركان أمبيدو كل (الماء ، والتراب ، والهواء ، والنار) عنصر الأثير ، تحت تأثرها بنظام الكواكب وجمالها ، أو تحت تأثرها بالعقيدة الشعبية فى أفضلية العالم السماوى عن العالم الأرضى ، الأمر الذى فرض عليها أن تتصور مغايرة فى الأصـل الذى تكونت عنه ، لذلك الأصل الذى تكون منه العالم الأرضى .

• ثالثا : القول بأبدية العالم لازم من لوازم فلسفة ديمقريط وانكساغوراس الطبيعية ، كالقول بقدمه . فديمقريط لم يحاول شرح نشأة الحقيقة الظاهرة من العالم ، لأنه فرض قدم المادة (الذرة) ، ولكنه بدلا من ذلك شرح هذه الحقيقة الظاهرة نفسا . ولذلك جعل مهمة الفكر فى البحث عنا ، بوساطة الادراك الحسى . وانكساغوراس ادعى وجود العناصر منذ القدم ، ولكنها فقط كانت غير متحركة ، وعلى غير نظام (مشوشة) . ثم ان الكون والفساد مستمران فى نظر ديمقريط ، وكذلك حركة العناصر مستمرة فى نظر انكساغوراس .

• رابعا : مرجع التفرقة بين عالم الأفلاك وعالم الارض الى ما يلى :

فى وصف حركة الأفلاك بالحركة العاقلة على ما ارجح ـ يرجع الى ارسطو ، تحت تأثره بالقول بنظام حركتها وكمالها . وقد جعل النظام والكمال من مظاهر العقل ، فى ترتيبه للعالم . وانكساغوراس من قبل وصف حركة الأفلاك بأنهـا لغـاية عاقلة ، أى أنها ليست لصدفة يحتمل فيها التخبط ، والذى حمله على ذلك اعجابه بحركتها وبجمالها . فلم يستطع أن يقول مثـلا بصدفتها . ولم يرد ب « غاية عاقلة » ، =

. . . .

= فى وصفه لحركات الأفلاك منفعة تعود على الانسان . وكانت حركة الكواكب جميلة ، لأنها دائرة ومنتظمة وانتظام حركتها ـ فى نظره ـ لأنها أول الأشياء التى تدخلت فيها « المادة العاقلة » فحركتها . ولذا ـ هكذا يرى انكساغوراس ـ كلما بعدت الأشياء الأخرى ، غير الفلكية من الأفلاك ، كلما قل النظام وكثر التخبط .

ومرجع وصف حركة الأجسام الطبيعية ، أو العناصر بأنها حركة آلية ميكانيكية الى : انكساغوراس ، وامبيدوكل ، Leukippos ، وديمقريط . فانكساغوراس وامبيدوكل ، يرى كل منهما أن حركة ماعدا الأفلاك آلية ، و Leukippos وديمقريط ، يريان أن حركة العالم كله حركة آلية ميكانيكية . والمحرك الأول هو دفع الذرات بعضها لبعض ، وتصادمها بعضها ضد بعض : فالخفيف منها يذهب من المركز نحو الحافة ، والثقيل يتحرك من الحافة نحو المركز فتتكون أشياء وتتفرق أشياء ـ كذلك بناء على هذا الدفع والتصادم . وهكذا : العالم مستمر فى الحركة ، وفى الكون والفساد .

• خامسا : القول بتركيب العالم من بسائط .... الخ ، يرجع الى رأى ديمقريط فديمقريط يرى أن الذرة أصل العالم ، وأن كل تغير فى النسبة والحال مرجعه الى تغير فى كم الذرات ، وكل تغير فى الكم يسبب تغيرا فى الحال والظاهر . فالتشكل المكانى (الجسمى) ، والحركة مرجعهما الى شىء بسيط هو الذرة . فالمكانية (الجسمية من : طول ، وعرض ، وعمق) تجمع من الذرات والحركة انتقال للذرة . والعالم كله قائم على المكان (الجسم) والحركة ، ووجوده مرتبط بالمكانية (الطول ، العرض ، العمق) وبالزمان (الناشىء عن حركة الذرة) . وهذا الوجود اذن حقيقته وتصوره كذلك ، مرتبطان بالمكان وبالزمان . وأصل هذين الذرة . فالذرة تبعا لذلك أصل للحقيقة وللادراك .

وديمقريط يشرح أيضا النفس فى : خواصها ، وقيمها ، من الذرة من تشكلها وحركتها أى من المكان والزمان . (وعلى كيفية مزج الذرات ، من خفيف وثقيل ، يكون تصرف الانسان ، ويكون سلوكه وتكون مغايرة انسان لآخر فيهما فالانسجام فى التصرف ، والشذوذ أو الاضطراب فيه مرجعه اذن الى كيفية المزاج) .

والمادة اذن فى تشكلها وانتقالها ، هى الشىء الواقعى الذى تشرح منه الحياة العقلية الانسانية أيضا . ولكون ديمقريط يشرح الحياة العقلية من المادة ، عرف مذهبه بالمذهب المادى . (والذرة عنده فى ذاتها أمر معنوى يتحرك فى الفراغ . =

وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير ، الذى يجب أن يظهر منه ، فبتلك الحال يصير سببا لوجود ذلك الخير ، الذى يجب أن يظهر منه » .

فاذا كان الفارابى ، فى تعبيره هناك فى كتاب « فصوص الحكم » قد جعل فى تصويره الصلة بين الله وعالم الخلق ، مرتبة من الوجود هى مرتبة عالم الأمر ، وتمثل :

- الانتقال من الوحدة المطلقة الى الكثرة الحقيقية المطلقة .
- كما تحمل أثر الواحد الى هذه الكثرة .

فتعبيره هنا فى كتاب « عيون المسائل » حدد هذه المرتبة الوسطى بالعقول ، بدل عالم الأمر أو الملائكة . وفوق ذلك كان هذا التعبير أوضح فى وصف الغرضين المذكورين ، من تعبيره السابق هناك ، وبالأخص فى شرح الانتقال من الوحدة الحقيقية المطلقة الى الكثرة الحقيقية المطلقة . فالذى نشأ عن الواحد المطلق من كل وجه كما تصور الفارابى هنا واحد بالذات ، ولكنه متكثر بالاعتبار

= ولا يدرك بالاحساس ، ومع ذلك ترى فى صور متعددة فى الخارج) .

(اعتمدنا فى وصف المدارس الطبيعية الاغريقية هنا على ما ذكره فندلبند فى كتابه « تاريخ الفلسفة » تحت عنوان : Kosmologische Pertode bei den Griechen) .

واذا حازت فلسفة الفارابى الطبيعية هذه فيما مضى لدى بعض المسلمين قبولا ، وتأثر بها كثير من غير الفلاسفة من شراح كتاب الله او سنة رسوله كالمرحوم الشيخ المراغى فى العصر الحديث ـ فلم يبق لها الآن ، بعد الوضع الحالى لعلم الطبيعة الا اثر قليل . وهو الأثر الديمقراطى ، بعد أن عدل وصقل وهذب . وقد تبين ، بعد البحوث الطبيعية الحديثة أن أكثر ما قامت عليه من أسس ، كان فروضا وملاحظات سطحية وقتية ، أو يرجع الى بعض العقائد القصصية الشعبية .

فحسب . فالواحد بالذات وجد عنه واحد بالذات كذلك ، وان حصلت فى هذا الأخير كثرة ، فهى أولا بالاعتبار ، وثانيا بعيدة عن الوحدة المطلقة .

وكما كان هذا التعبير الثانى فى كتاب « عيون المسائل » أوضح فى الغرض الذى يرمى اليه الفارابى من الوساطة بين الموجد الأول والموجودات الأخرى الكثيرة كثرة غير متناهية ، فانه أوضح كذلك فى تصوير التدرج فى الوجود وكيفية نشأة الموجودات عن « الأول » :

ــ فسبب وجود العقل الأول الواحد بالذات ، الكثير بالاعتبار عن الله الواحد المطلق ، علم هذا الواحد المطلق بنفسه .

ــ وسبب وجود العقل الثانى عن العقل الأول ، توجه هذا بتفكيره نحو ما فوقه من موجود أعلى ، وهو الله الواحد المطلق .

ــ وسبب وجود العقل الثالث عن العقل الثانى ، توجه هذا بتفكيره وتأمله نحو ما فوقه من موجود أعلى منه ، وهو العقل الثانى .

ــ وهكذا .. نشأ كل عقل تال عن آخر سابق عليه ، بسبب توجه هذا السابق عليه بتفكيره نحو ما فوقه من موجود (عقلى) أسمى منه .. حتى يصل الأمر الى آخر هذه العقول ، وهو العقل المتصل مباشرة بعالم الخلق .

أما سبب الكثرة الاعتبارية : فى العقل الأول الواحد بالذات ، فيرجع الى اعتبار وجوده مرة ، والى اعتبار علمه مرة أخرى ..

فوجوده يلاحظ فيه أمران :

ــ أنه كان ممكن الذات قبل وجوبه .

— وأنه أصبح واجب الوجود ، بعد وقوعه بفعل الواحد المطلق .

وعلمه يلاحظ فيه أمران كذلك :

— أنه بعد وقوعه ووجوبه ، أصبح يتجه بتفكيره مرة الى موجده وموجبه ، وهو الواحد المطلق .

— ومرة أخرى يتجه به الى نفسه .

وهذه الكثرة الاعتبارية فى العقل الأول ، كانت سببا فى الكثرة الحقيقية فى الوجود بعده . فالجانب الأشرف من هذه الكثرة فيه كان سببا فى ايجاد الأشرف فيما بعده ، والأقل مرتبة فيها كان سببا فى ايجاد الأقل مرتبة بعده :

فعلم العقل الأول بالواحد المطلق ، لأنه أشرف من علمه بنفسه ، كان سببا فى ايجاد العقل الثانى بعده ، بينما علمه بنفسه كان سببا فى ايجاد « نفس » الفلك الأعلى ، وهو ما يسمى بفلك المحيط ، أو كان سببا فى ايجاد « صورته » . وتوهمه (العقل الأول) أو تخيله Imagination ، كان سبا فى ايجاد مادة هذا الفلك الأعلى .

وعلى هذا النحو ، تحققت الكثرة بعد العقل الأول ، الذى هو واحد بالذات ومتكثر بالاعتبار فقط ، وأصبحت توجد الكثرة بعده وجودا حقيقيا ، بسبب ما فيه من كثرة اعتبارية ، وهذه الكثرة الحقيقية هى الآن :

- **العقل الثانى**
- **والفلك الأول ... بصورته وهى نفسه**
- **ومادته ، وهى جرمه**

وعن هذا العقل الثانى يوجد ـــ بالكيفية نفسها ـــ عقل ثالث ، وفلك ثان .. وهلم جرا . فاذا كان عدد العقول التى وجدت خمسة وهكذا . لأن تصور مساواة عدد الأفلاك لعدد العقول يؤدى الى تصور مثلا ، فعدد الأفلاك أربعة فقط . واذا كانت عشرة ، فعددها تسعة .. أن الواحد المطلق وهو الله تعالى ، كما نشأ عنه عقـــل ، نشأ فلك أيضا . وتصور هذا يؤدى بالتالى الى تصور أن الكثرة متصلة بذاته تعالى مباشرة ، وأن فيه جهتين : احداهما أشرف من الأخرى ، لأن العقل أشرف من الفلك . وتصور ذلك يناقض مبدأ الوحدة من كل وجه ، ومبدأ الكمال المطلق ، الممثلين فى الموجد الأول ، وهو الله جل جلاله .

واذا كان الفارابى فى تعبيره هناك فى كتاب « فصوص الحكم » موفقا بين الدين والفلسفة ـــ كما رأينا ، فهو فى تعبيره هنا فى كتاب « عيون المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » يحكى فكرة فلسفية ، ان كانت لها صلة بدين ما ، فليست لها صلة بالاسلام على الأقل .

والدكتور جبور عبد النور [1] يرى أن الفارابى ، فى فكرة العقول هذه ، التى تمثل الوساطة بين الله والعالم ، والتى تجعل فى النهاية للأفلاك والكواكب أثرا فى الأحداث الطبيعية ـــ ومنها الانسان ـــ متأثر بالفكر الحرانى الوثنى ، القائم على اسناد التأثير فى العالم الأرضى للكواكب المختلفة وما يتصل بها ، أو ما يسكنها من عقول ونفوس ، مثل : زحل ، والمشترى ، والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والقمـــر .

---

(١) أستاذ الفلسفة بالكلية العلمانية ببيروت .

ونص عبارته فى ذلك [1] :

« .. والواقع الآخر الذى يجب أن نقرره ، هو أن الفارابى ، عندما يعرض لنظرية الفيض فيتجاوز الأسس التى وضعها أفلوطين ، ويذهب فى سلسلة الروحانيات ، أو العقول المفارقة كما يسميها ، مذهبا لا تتبين له شبيها عند الاسكندريين ، عندما نرى هذا الاختلاف نجد ما يوضحه فى مذهب الحرانيين .

فأفلوطين يقول مثلا فى تاسوعاته : ان أول مخلوق يحدث عن العلة الأولى بطريقة الفيض يشابه الخالق (وهو صانع العالم) مشابهة كبيرة فى كماله وصفاته ، ويسمى العقل ، وهو بدوره يوجد الروح الكلية . ثم ينتقل أفلوطين من الروح الكلية الى المادة والصورة ، والكائنات الحسية التى تتألف منها .

أما الفارابى : فيقول بانبثاق العقل الأول من العلة الأولى . وينبثق من الأول عقل ثان يدير شئون الأفلاك الثابتة ، ومن الثالث عقل رابع يدير شئون كرة زحل ، ثم العقل الخامس للمشترى ، والسادس للمريخ ، والسابع للشمس ، والثامن للزهرة ، والتاسع لعطارد ، والعاشر للقمر .

ومرد التباين بين أفلوطين والفارابى الى الأثر الصابئى ، كما يتجلى لنا : فان الثانى لم يأخذ عن الأول ، كما يقول كل الذين بحثوا فى مذهب الفارابى ، ودرسوا مؤلفاته ، وانما أخذ عن الحرانيين ، واتبع خطتهم فى تحصيل الفيض وهذه العقول المفارقة أو الملائكة ،

(1) فى مقال له ص ٦٥ فى الجزء السابع من السنة الأولى لمجلة « الكتاب » : عدد شهر مايو سنة ١٩٤٦ ، التى تصدر عن دار المعارف بمصر .

أو الروحانيات ، كما يسميها الحرانيون ، تمتاز بالصفات نفسها عند الفريقين : هى جواهر ليس لها مادة ولا هيولى ، وهى التى تتصرف بشئون العالم الأرضى ، فتهب الرياح بتحريكها ، وتنشأ السحب بتأثيرها ، ويحدث المعدن والنبات والحيوان والانسان بفعلها . وهى مكلفة فى المذهبين — الفارابى والحرانى — بالهياكل العلوية ، أو الكواكب السيارة التى تقوم لديها مقام البدن للروح الانسانية ، ونسبة بعضها الى البعض الآخر . وهنا يكون الحدوث الطبيعى ، فاذا به واحد عندهما أيضا » .

ويحكم على الفارابى ، من أجل موافقة ما يقوله فى العقول للمذهب الصابئى فى الكواكب — تلك الموافقة التى ترجع فى نظره الى اقامته بحران مقر الصابئة واتصاله بيوحنا بن جيلان فيها — بأنه « لم يكن مسلما الا فى ظاهره ، وانما كان وثنى الأصل والنشأة ، رغم أنه هادن الدين طول حياته ، ولم يضطهده العامة ، أو أصحاب السلطان » [1] .

حقا ان هذا الذى ينسب للفارابى هنا ، يخالف ما هو معروف لأفلوطين فى الوساطة ، وحقا ان نسبة التأثير فى أحداث الكون الى مصادر متعددة ، مظهر واضح من مظاهر الوثنية ، لا يقل عن مظهر تأليه هذه المصادر نفسها .

وحقا ان المذهب الصابئى كان مذهبا وثنيا ، لأنه قائم على عبادة الكواكب بعد تأليهها ، واسناد التأثير اليها فى وقوع الأحداث الطبيعة . وقد كان الاغريق أيضا مع ذلك وثنيين : يعبدون آلهة متعددة من

---

(١) المصدر السابق ص ٦٤ .

كواكب وغيرها ، ويسندون اليها التأثير فى حياة الانسان ، وبيئته الأرضية على العموم .

ومن المعروف مع ذلك ، أن الفلسفة الاغريقية تأثرت بالوثنية الاغريقية . ومما تأثرت به منها ، اسناد التأثير فى الكون الى مصادر مختلفة أطلقت عليها اسم العقول ، بدل عنوان الآلهة ، وهذا مما يفرق بينها وبين الديانة الشعبية (١) .

ومن المعروف أيضا أن « بطليموس » Ptolemaens فى القرن الثانى بعد الميلاد فى الاسكندرية ، أثبت بالرصد تسعة أفلاك ، أبعدها الفلك المحيط ، وأقربها فلك القمر من الكواكب السيارة .

ومن المعروف كذلك أن الأفلاطونية الحديثة ، كان من أهم أهدافها خلط المذهب الأفلاطونى بالديانة الشعبية ، وأبرز رجالها فى ذلك « برقلس » (٢) .

بعد هذا ، لم لا يكون الفارابى صابىء المذهب ، على سبيل القطع ، فى قوله بعقول الأفلاك ؟

ولم لا يكون متأثرا أولا بالفلسفة الاغريقية ، التى جعلت من آلهة الاغريق عقولا ، كما جعل أرسطو من اله القمر عقلا فعالا ، له التأثير فى عقل الانسان ؟

لم لا يكون متأثرا أيضا ، فى عدد العقول بما أثبته بطليموس للأفلاك عن طريق الرصد ؟

---

(١) راجع الكتاب الأول ص ١٣٣ .

(٢) راجع الكتاب الأول ص ١٧٨ .

نعم قد يكون الحرانيون المتفلسفون ، عندما اطلعوا على الفلسفة الاغريقية ــ بعد عمل رجال العصر الهليني الروماني فيها ، ومعظمهم رجال وثن [١] ــ أعجبتهم منها فكرة « عقول الأفلاك » ، لأنها توافق مذهبهم الدينى مع صبغتها الفلسفية فتدارسوها وحرصوا عليها ، وعنهم أخذها الفارابى ، ولكن هذا لا يعنى أنها صابئية الأصل وأن الحرانيين هم الأصليون فيها لأنهم عبدة الكواكب ، وأن الفارابى تبعا لذلك صابئى المأخذ .

على أن هذا الذى ينقل عن الفارابى ، كما يوجد فى كتابه « عيون المسائل » ، وكما يذكره الدكتور جبور بأمانة ، قد لا يعد وثنية ؛ لأن الوثنية اسناد الفعل فى الكون الى آلهة مختلفة ، لكل اله منها تأثير خاص ، ومنطقة معينة لهذا التأثير . والذى يلاحظ فى فكرة العقول أنها معبر فقط لأثر الواحد المطلق الى هذا العالم ، والقول بها ليس ناشئا عن اعتراف بتأثير خاص لكل منها صادر عن ذاته ؛ بل الدافع الأول الى قبولها قيام صعوبة ذهنية لدى بعض المتفلسفين فى تصور : أن الواحد من كل وجه تنشأ عنه مباشرة مطلقة لا نهاية لها [٢] .

ان منطق الدكتور جبور ، ربما يوصله الى الحكم على « فكرة الملائكة » بأنها أيضا وثنية ، لأن هناك أوجها عديدة للمشابهة بين الملائكة والعقول : عددهم كثير كعدد العقول ، وهم من عالم آخر غير هذا العالم ، وهم كما يرى الفارابى حلقة الاتصال بين عالم الربوبية وعالم الخلق ، فى نقل أثر الأول الى الثانى الذى هو وظيفة العقول ،

(١) هم غير رجال مدرسة الاسكندرية المسيحية ، مثل يحيى النحوى .

(٢) كما تقدم فى هذا الكتاب ص ٣٥٦ .

وهم مكلفون من الله بالحفظ ، والرقابة والوحى ، وغير ذلك من الأعمال فى هذا العالم ، على نحو ما أودع فى طبيعة العقول من قوة منحت لها من الواحد الأول لتدبير هذا العالم !

ان « فكرة العقول » كـ « فكرة الملائكة » لا تؤدى الى اعتقاد شركة فى التأثير فى العالم ، ولا تقوم على أساس الشرك فى نسبة التأثير فيه الى مصادر متعددة ، اذ مرد الأمر كله مع الايمان بها الى الله وحده . وعقيدة الوثنية اعتقاد ما يؤدى الى الشرك .. وعبادة غير الله من قوى كونية مع الله أو دونه ، وقل ألا يكون الله معبودا فى الديانة الوثنية .

و « فكرة العقول » قد لا يستريح اليها فى ظاهرها الدين الموحد . ولكنها فى حقيقة الأمر ، كما يصورها الفارابى ، تنتهى باسناد التأثير : من خلق ، وقضاء ، وقدر ، وغير ذلك من أنواع التأثير .. الى الله الواحد وحدة مطلقة . لأن الله الواحد هو الذى أوجد العقل الأول وهيأه لأن يوجد غيره . وهذا العقل ، عن طريق القوة التى منحها الله اياه ، أوجد العقل الثانى ، وهيأه بتلك القوة أن يوجد غيره .. وهكذا . فالموجد الأول لكل موجود سواه ، هو الله تعالى ، واليه ، أو عنده ، ينتهى مصير كل موجود غيره .

رأى الفارابى فى المعرفة :

والآن عرفنا رأى الفارابى فى « الوجود » وأنه ثنائى المذهب فيه ، وعرفنا رأيه أيضا فى صلة أحد طرفيه بالآخر ، وأنه يقول بـ « الوساطة » شرحا لهذه الصلة بينهما ، بقى أن نعرف وسيلة ادراك

الوجود عنده : أهي بالعقل وحده ؟ أم بالحواس وحدها ؟ أو بهما معـــا ؟

والوسيلة لتوضيح رأيه فى ذلك أحد أمرين : اما أن نعمد الى أرسطو فى بحث الوجود وادراكه ، أو نرجع الى كتب الفارابى نفسه على ألا نحاول الربط بين نظراته المختلفة فيها . فاذا أردنا أن نقف على رأى موحد للفارابى فى « معرفة » الوجود وادراكه ، لم يكن لنا من سبيل كى نفهمه ، سوى تتبع خطوات بحث الوجود عند أرسطو . واذا لم نهدف الى هـــذه الوحدة فى البحث ، كان علينا كى نفهمه أيضا ، أن نذكر ما له من رأى ، مكتفين بنسبته الى الكتاب الذى أخذ عنه . وما قد يبدو حينئذ من مفارقة فيما ينسب اليه جله ، مرجعه الى اختلاف طابع كتبه ، دون تطور بحث الوجود نفسه . اذ الأمر عند الفارابى ليس على نحو ما عرف لأرسطو : ان وجد لهذا رأى يغاير رأيا آخر عنده فى الموضوع الواحد ، ترد المغايرة حينئذ الى تطور التفكير ، دون اختلاف طابع الكتاب .

والأمر الذى يدعونا الى ترديد الطريق بين الوسيلتين السابقتين ، فى توضيح رأى الفارابى فى معرفة الوجود ، هو اختلافه فيما يراه بشأنها .

• اذ أننا نجده فى موضع (فى كتاب المسائل الفلسفية والأجوبة فصل بحث معرفة الوجود عن بحث ما بعد الطبيعة .

• وفى موضع آخر (فى كتاب فصوص الحكم) نجده ربط بينهما . فأرسطو ـــ كما عرفنا من قبل [1] ـــ عندما تناول بحث الوجود فى

---

(١) ص ٣٩١ من هذا الكتاب .

دائرة المنطق وحدها ، أو فى الدائرة الانسانية والطبيعة .. كان ينظر الى الوجود على أنه ماهية أو مفهوم مرة ، وهوية أو مشخص مرة أخرى . ولأن وجود الماهية عنده ذهنى فحسب كان ادراكها عن طريق العقل وحده ، ولأن وجود الهوية مقرر فى الخارج كان ادراكها عن طريق الحواس . وليس تحقق الماهية ووجودها فى الخارج ضمن الهوية ، بمدعاة الى أن تكون الحواس طريق ادراكها ، لأن هذه لا تدركها بحال خالصة من شوائب التشخص والتحديد ، أو من شوائب المادة . ولكن العقل وحده هو الذى يستخلصها من ذلك ، أو ينتزعها منه . وهكذا الواقع (أو الطبيعة) هو الذى يملى على الانسان الطريق لمعرفته اياه ، اما بالعقل أو بالحواس .

والفارابى فى كتابه « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » يجارى أرسطو فى ذلك ، فلا يتعدى ببحث « معرفة » الوجود وادراكه حدود الطبيعة الى ما بعد الطبيعة ، ولا يعلق ادراك الانسان للواقع ومعرفته اياه بأمر مغيب عنه . فالوجود يدرك عنده — حين ذكر فى كتابه هذا — بطريق العقل وطريق الحواس ، تبعا لاختلاف طرفيه (الوجود) . فالطرف صاحب الوجود الذهنى منهما — وهو الماهية أو المفهوم ، وسيلة معرفته العقل وحده عن طريق استخلاصه وانتزاعه من الطرف الآخر صاحب الوجود الخارجى ، وهو الهويات . ومع كون الماهية تعرف وتدرك عن طريق انتزاع العقل لها من الهويات ، فليست هى مساوية للهوية ولا عينها بل مغايرة لها ، كما لم يكن وجودها ضمنها بداع الى اتحادهما .

سئل الفارابى عن التصور بالعقل : كيف يكون ؟ وعلى أى وجه ؟

وهل هو أن يتصور بالعقل الشيء الخارجي على ما هو عليه ؟ فقال :

« التصور بالعقل أن يحس الانسان شيئا من الأمور التي هي خارجة عن النفس ، ويعمل العقل في صورة ذلك الشيء ، ويتصوره في نفسه ، على أن الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره الانسان في نفسه ؛ اذ العقل ألطف الأشياء ، فما يتصوره فيه ، هو اذن ألطف الصور » (1) .

وسئل عن (كيفية) حصول الصورة في العقل ؟ فقال :

« .. وأما حصول الصورة في العقل ، فهو أن تحصل صورة الشيء فيه مفردة : غير ملابسة للمادة ، ولا بتلك الحالات التي هي عليها من خارج ، لكن بغير تلك الحالات . ومفردة غير مركبة ، ولا مع موضوع ، ومجردة عن جميع ما هي ملابسة له .

وبالجملة فان الأشياء المحسوسة هي غير المعلومة ، والمحسوسات هي أمثلة للمعلومات . ومن المعلوم أن المثال غير الممثل : فان الخط البسيط المعقول الذي يتوهم طرفا للجسم ، غير موجود مفردا من خارج ، لكن ذلك شيء يعقله العقل . وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك . بل بينهما وسائط : وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ، ويؤديها الى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدي الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ،

(1) ص ١٠٥ .

ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها منقحة الى العقل ، فيحصلها العقل عناية » [1] .

فالفارابى واضح كل الوضوح هنا فى أن صور الأشياء أو الماهيات تحصل للانسان عن طريق العقل وحده ، وذلك بانتزاعها من الأشياء نفسها . وواضح كذلك فى حكمه بمغايرة صورة الشىء أو الماهية للهوية ، رغم أن معرفة أحدهما متوقفة على الآخر .

أما الحواس فلا تصل الى مرتبة العقل فى ادراك صـــور الأشياء أو الماهيات . لأن ما تدركه هو الهويات أو الأشخاص ، أو هـــو الماهيات غير خالصة ، بل مع ضميمة زوائد أخرى اليها . وهى بهذه الزوائد لا تكون صور الأشياء ، أو مهايا لها .. يقول الفارابى :

« والحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى ، بل يدرك خلطا ، ولا تثبته بعد زوال المحسوس ، فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان ، بل أدرك انسانا له زيادة أحوال ، من : كم ، وكيف ، وأين ، ووضع ، وغير ذلك . ولو كانت تلك الأحوال داخلة فى حقيقة الانسان لشارك فيها الناس كلهم . والحس مع ذلك ، ينســلخ عن هـــذه الصورة اذا فارق المحسوس ، ولا يدرك الصـــورة الا فى المـــادة والا مع علائق المادة » [2] .

والوجـــود كله ذهنيا أو خارجيـــا ، يستقل الانســـان بمعرفته وادراكه : فهو يدرك بحواسه صفحته الظاهرة ، وبعقله ما تضمنته هذه

---

(1) ص ١٠٦ : المصدر السابق .

(2) ص ١٥٣ : كتاب « نصوص الحكم » .

من معان عامة . والانسان تبعا لذلك يدرك الطبيعة ، لأنه جزء منها ، والطبيعة تقدم نفسها له لأنه فيها .

واذا كان أحد الطريقين ، من عقل أو حواس يفضل الآخر فمرجع هذه الأفضلية الى الموضوع الذى تعلق به أحدهما ، أكثر من رجوعه الى ذات العقل وذات الحواس . وقد سبق [1] أن رأينا أن النظرة الى المعانى أو الماهيات ، أسمى من النظرة الى الأشياء المحسوسة أو الهويات . فطريق العقل اذن ، أفضل من طريق الحواس ، لأن موضوعه أشرف من موضوعها .

وهكذا ، تتبع قيمة المعرفة قيمة الوجود . وليس ذلك لأن طريق العقل مثلا ، أضمن من الحواس فى الوصول الى اليقين . وقيمة « الوجود » فى الفلسفة الاغريقية الانسانية أو المنطقية حددت : اما كنتيجة للصراع بين السوفسطائية من جهة ، والمدارس الثلاثة التى هى مدارس : سقراط وأفلاطون وأرسطو التى قاومت السوفسطائية على التوالى من جهة أخرى . وقد كانت نتيجة هذا الصراع منح « العام » اعتبارا أوسع من اعتبار « الخاص » واما كأثر للعقيدة الدينية التى تأثر بها أفلاطون فى نظرته الى « مثله » ، اذ كان يعتبرها آلهة مقدسة . و « المثل » أمور عامة ، قد تأثر بها أرسطو فى « صوره » .

الى الآن لم يدخل فى بحث الوجود وبحث معرفته بالتالى اعتبار الواجب الذى لم يسبق بامكان أو الاله ؛ لأن بحث هذين الموضوعين ، وهما الوجود وادراكه كان فى دائرة المنطق وحده ، أو فى دائرة الطبيعة دون ما بعدها .

فلما أدخل الاله فى بحث الوجود — واختلطت الطبيعة بما بعدها ،

(١) ص ٣٢٩ من هذا الكتاب (الجانب الالهى من التفكير الاسلامى) .

واتصل الانسان بالاله فى موضوع بحث الوجود ، ووفق بين ما للدين فى وجود الاله ، وبين ما للفلسفة المنطقية أو الطبيعية فى الوجود عن طريق الفارابى ، أو عن طريق آخر قبله . وذهب [1] الطرف الأول من ثنائية الوجود فى الفلسفة ، وهو الماهيات أو المثل ، فى الطرف الأول من ثنائية الدين ، وهو الله — سلب الانسان حق الاستقلال فى المعرفة ، وأصبح الانسان تبعا لذلك يعرف الوجود الأسمى عن طريق الفيض من الله .

فمعرفة الانسان — الآن — للماهيات أو المثل ليس عن طريق انتزاع العقل الانسانى لها من الأشياء الخارجية ، بل بوساطة الفيض الالهى ؛ لأن وجود الأمور العامة وهى الماهيات والمثل بعد التوفيق بين الدين والفلسفة .. أصبح أولا وبالذات فى علم الله ؛ أصبح وجودها فيما بعد الطبيعة وقد كان قبل ذلك فى الطبيعة . فوقوف الانسان عليها الآن اذن ليس عن طريق انسانى من عقل وحس ، بل عن طريق صلته بالله .

أما قبل أن تتصل الطبيعة فى بما بعد الطبيعة فى بحث الوجود ، فالانسان كان فى نظر الطبيعة أسمى كائن فيها ، فهو يدركها كلها من ذاته وبذاته لأنه يشرف عليها . ولكن بعد أن اتصلت الطبيعة بما بعدها ، أصبح الله — لا الانسان — وحده ، فى نظر الدين ونظر الفلسفة أيضا [2] ، أسمى موجود فى الكون كله (وهو الطبيعة وما بعدها) .

---

(1) ص ٤٣٦ : من هذا الكتاب .

(2) اذ الفلسفة حتى فى العصر الاغريقى لم تتخلص من سيطرة العقيدة ، رغم ما كان يدعى هناك من حرية ، ومن عدم خضوع فى البحث لغير سلطان العقل .

وفى القرون التى بعد هذا العصر — وبالأخص فى القرون الوسطى — زادت سيطرة الدين فى التفلسف ، الى حد أن كان وجود الفلسفة وممارسة التفلسف مرهونا ببقاء الصنعة العقلية فى خدمة العقيدة فحسب .

وبالتالى أصبح علم الله المقر الأول للنوع الأفضل من نوعى المعرفة ؛ وهو معرفة الماهيات أو الكليات ، وأصبح غير الله من الكائنات — وفى مقدمتها الانسان — لا يصل اليها الا بفضل معبوده ووجوده .

وبقى للانسان فى معرفة الوجود — بعد التوفيق — أن يدرك هذه الأشياء المنثورة فيه عن طريق حواسه الخاصة به . ولكن مع ذلك لا تتضح له هذه الأشياء وضوحا تاما الا فى ضوء معرفته للأمور العامة التى تفاض عليه من الله وتقذف فى عقله بمنة منه وفضل .

وليس كل انسان تفاض عليه معرفة الأمور العامة ، بل ذلك للمقربين فحسب ، وهم هؤلاء الذين يتجنبون الشهوات ما ظهر منها وما بطن . وقد تحول فى النهاية ما تخيله الانسان استطاعة له فى ادراك الوجود ومعرفته — يوم أن كان يصول وحده فى الوجود — تحول الآن الى تبعية مطلقة فى اللحظة التى فيها بموجود أكمل منه هو الله تعالى .

وكتاب « فصوص الحكم » للفارابى يصور هذا الرأى ، وهو ارتباط الانسان فى معرفة الوجود بفضل صاحب الوجود الأشرف وأكمل الموجودات كلها ، فقد نص فيه على أن :

• « الروح الانسانية » من بين أرواح الكائنات الأخرى ، هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده ، منفيا عنه اللواحق القريبة ، مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بـ « قوة » لها تسمى : العقل النظرى .

• وهذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كصقالها ، وهذه

المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهى ، كما ترتسم الأشباح فى المرايا الصقيلة اذا لم يفسد صقالها بطبع ، ولم يعرض بجهة من صقالها من الجانب الأعلى لشغل بما تحتها من الشهوة والغضب ، والحس والتخيل » [1] .

فمعرفة الوجود اذن ، ترى مرة على أنها خاصة من خواص الانسان يستقل بها وحده ، ومرة يجعل سبيلها الفيض ، يفاض بها على الانسان من الله :

• يصور الرأى الأول بحث الوجود : قبل أن تتصل الطبيعة بما بعدها فى البحث الفلسفى عند أرسطو ، ويحكيه كتاب « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » للفارابى .

• ويمثل الرأى الثانى بحث الوجود أيضا : لكن بعد أن تجاوز دائرة الطبيعة الى ما بعدها وبعد أن وفق بين الفلسفة فى جانب الطبيعة والدين فيما بعدها . ويحكى هذا الرأى كتاب « فصوص الحكم » للفارابى كذلك .

وعلى كل حال : نجد أن النتائج التى ترتبت على التوفيق فى بحث الوجود ، وكان لها أثرها فى بحث المعرفة ، قد بقيت عناصرها هنا فى دائرة المعرفة قلقة ، وان كان بعضها يجاوز البعض الآخر منها . ويكفى أن تنظر فى وضع الفقرتين السابقتين من بعضهما ، فى نص الفارابى الأخير الذى رويناه عنه فى كتاب « فصوص الحكم » ، لنرى : الى أى مدى تكاد تتناقض الفقرة الثانية مع الأولى ! فالفقرة الأولى :

• تصور للانسان عملا ايجابيا فى معرفة المعنى أو الماهية .

---

(١) ص ١٥٥ — ١٥٦ .

• بينما الثانية تجعل الانسان نفسه منفعلا وليس فاعلا فى ذلك ، وكل ما له من عمل ايجابى هنا هو أن يبتعد عن الشهوة والغضب.. الخ ، حتى تصفو طبيعته فتكون أهلا لأن يفاض عليها من الله .

ومحاولة ايجاد وحدة منسجمة بين ما للفارابى فى كتابيه : « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » ، و « فصوص الحكم » خاصا بالمعرفة ، تشبه محاولة رفع التناقض بين الفقرتين السابقتين .. وقلما يرفع بينهما .

ولنا فحسب ازاء ذلك أن نقـول : ان للفارابى رأيين فى معرفة الوجود ، كما وقفنا له على رأيين فى الوجود نفسه ، يعز التقاء بعضهما ببعض .

كما لنا أن نحكم : بأن تطور بحث الوجود عند الاغريق وفى القرون الوسطى تبعه اختلاف الرأى فى المعرفة .

وكما استتبع اختلاف الرأى فى الوجود اختلاف الرأى فى وسيلة المعرفة ، استتبع أيضا اختلاف الرأى فى قيمة الوسيلة ، كما تقدم ..

• فعندما كان بحث الوجود فى دائرة الطبيعة أو المنطق وكان النوع الأسمى من نوعى الوجود هو الماهية دون الهوية .. كان النوع الأفضل من نوعى المعرفة لمعرفة ذلك الذى يتصل بالماهية .. وهو المعرفة العقلية .

• ولما تجاوز البحث فى الوجود دائرة الطبيعة الى دائرة الميتافيزيقا وأصبح التفلسف يهدف الى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وأصبح هناك تبعا لذلك ثلاثة أنواع من الوجود هى : وجود الله ، ووجود

الماهية ، ووجود الهوية ، وأصبح أسمى هذه الأنواع النوع الأول ويليه النوع الثانى فى الرتبة ، ثم النوع الثالث .. كان أفضل أنواع المعرفة على الاطلاق ذلك النوع الذى موضوعه الله ، ثم ذلك الذى موضوعه الماهية أو المعرفة العقلية ، ثم أخيرا هذا الذى موضوعه الهويات أو المدركات الحسية .

والفارابى بعد توفيقه بين الدين والفلسفة يتحدث فى كتاب « فصوص الحكم » عن معرفة الله ، ويصفها بأنها أسمى غاية للانسان ، وأن فى الوصول اليها تتحقق اللذة العليا والسعادة الأبدية له ، فيقول : ان النفس :

« .. اذا أعرضت عن هذه — أى الشهوة ، والغضب ، والحس ، والتخيل ، وتوجهت تلقاء عالم الأمر ، لحظت الملكوت الأعلى ، واتصلت باللذة العليا » [1] .

و « ان النفس المطمئنة كمالها عرفان الأول بادراكها . فعرفانها للحق الأول وهى بريئة قدسية على ما يتجلى لها هو اللذة الصغرى » [2] .

ولهذا يجعل غاية الفلسفة ، وفائدتها الحقيقية ، فى معرفة الله : « ... وأما الغاية التى يقصد اليها فى تعلم الفلسفة ، فهى معرفة الخالق تعالى .. » [3] .

وتبعا لاختلاف قيم أنواع المعرفة الثلاثة ، كان اختلاف قيم

---

(١) كتاب « فصوص الحكم » ، ص ١٥٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٠ ، ١٤١ .

(٣) فى الرسالة الرابعة فى « ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » ، ص ٦٢ .

أصحابها فى دائرة الانسان : فصاحب المعرفة الحسية أقل فى المنزلة من صاحب المعرفة العقلية ، والعارف بالله أشرف من الاثنين .

وهكذا كان بحث الوجـود ذا أثر وثيق فى بحث المعرفة ، وذا صلة وطيدة بقيم أنواعها وتقويم أصحابها .

* * *

• والفارابى ــ بعد هذا ــ اذا وصفناه بكل ما له فى كتبه من آراء مما يتعلق ببحث « الوجود » فى آن واحد ، ربما حكمنا عليه بأنه متناقض .. اذ بينما نراه مثلا ، يقول بـ « ثنائية » أرسطية صريحة فى الوجود ، عندما تناول عرض الوجود فى كتاب « عيون المسائل » نراه من جـديد فى كتاب « فصوص الحـكم » ، يردد محـاولة الأفلاطونية الحديثة فى اتصال الوجود عن طريق ربط العالمين بجعل سلسلة من الوجودات العقلية ــ يفيض أولها عن الموجد الأول ، ثم يفيض اللاحق منها عن السابق فيها ــ واسطة بين الطرفين .

• وبينما يقول ، فى كتاب « المسائل الفلسفية والأجوبة عنهـا » باستقلال الانسان فى ادراك الوجود وتعرفه : ينتزع ماهيات الأشياء من الأشياء بعقله ، ويدرك الأشياء نفسها بحواسه ، نراه فى مقابل هذا يقول فى كتاب « فصوص الحكم » بتبعية الانسان فى معرفة الوجود لعالم ما بعد الطبيعة .. فيذكر أن المعقولات العامة تأتى للانسان عن طريق الفيض الالهى ، أو عن طريق تأثير العقل الفعال فيه ، حتى الأشـياء الجزئية لا تتضح للانسان وضوحا تاما بادراك حواسه لها ، الا فى ضوء المعقولات العامة المفاضة عليه من خارج ذاته . فالانسان تابع فى تحصيل تلك ، وهى المعقولات العامة ، وفى وضوح هذه وهى المحسوسات الجزئية لعالم ما بعد الطبيعة .

والأولى — لكى نفهم الفارابى فهما واضحا — أن نقف به عند كل كتاب من كتبه ؛ بل نقف به فى الكتاب الواحد عند كل فصل من فصوله . ويكفى بوجه عام أن نراه مؤيدا لفكرة معينة أو شارحا لها فى كتبه ، أو فى فصل من فصول الكتاب الواحد ، ولا داعى لمحاولة ربط هذه الفكرة بفكرة أخرى عنده فى كتاب آخر . اذ أن محاولة الربط نفسها قد تلقى غطاء على الفكرتين ، وحجابا يحول دون فهمهما فهما صحيحا أو واضحا فى ذاتهما ، فضلا عن عدم النجاح فى الوصول الى هدف هذا الربط ، وهو ايجاد وحدة منسجمة . وذلك على نحو ما آل اليه صنيعه نفسه فى محاولة التقريب بين أفلاطون وأرسطو ، فى كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين » ، بغض النظر عما كان لكتاب « الربوبية » من أثر فى هذا الحجب وتلك التغطية .

إبن سينا

ابن سينا [1] فى بحث الوجود :

- من حيث قسمته .
- ومن حيث ارتباط طرفيه ببعضها .
- ومن حيث وسيلة ادراك كل منهما .

---

(1) ترجمة ابن سينا :

- عصر النشأة والتعلم :

هو الشيخ الرئيس ، أبو على بن سينا . وقد تحدث عن نفسه ـ كما نقل أبو عبيد عبد الواحد الجورجانى ، تلميذه ومعاشره مدة تقرب من ربع قرن ـ فيما يلى :

« ان أبى كان رجلا من أهل بلخ ، وانتقل منها الى بخارى فى أيام نوح بن منصور واشتغل بالتصوف ، وتولى العمل فى أثناء أيامه بقرية يقال لها « خوميثن » من ضياع بخارى ، وهى من أمهات القرى ، وبقربها قرية يقال لها « افشنة » . وتزوج أبى منها بوالدتى ـ استارة : كما يذكر ابن خلكان ـ وقطن بها وسكن ، وولدت منها بها ، ثم ولدت أخى .

ثم انتقلنا الى « بخارى » ، واحضرت معلم القرآن ومعلم الأدب ، وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب ، حتى كان يقضى من العجب .

- وكان أبى ممن اجاب داعى المصريين ، ويعد من « الاسماعيلية » . وقد سمع منهم ذكر « النفس » و « العقل » على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى . وكان ربما تذاكر بينهما وأنا أسمعها وأدرك ما يقولانه ولا تقبله نفسى . وابتدءا يدعوانى أيضا اليه ، ويجريان على لسانهما ذكر « الفلسفة » و « الهندسة » و « حساب الهند » . واخذ والدى يوجهنى الى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى أتعلم منه .

- ثم جاء الى بخارى « أبو عبد الله الناتلى » ، وكان يدعى « المتفلسف » . وانزله أبى دارنا رجاء تعلمى منـــه . وقبل قدومه كنت أشـــتغل بالفقـــه والتردد فيه ـ

. . . .

= الى « اسماعيل الزاهد » . وكنت من أجود السـالكين ، وقد الفت طرق المطالبة ووجود الاعتراض على المجيب على الوجه الذى جرت عادة القوم به .

ثم ابتدات بكتاب « ايساغوجى » على الناتلى . ولما ذكر لى حد « الجنس » انه : هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب « ما هو » ، أخذت فى تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله ، وتعجب منى كل العجب ، وحذر والدى من شغلى بغير العلم ! وكان أى مسألة قالها لى أتصورها خيرا منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه . وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة ! .

• ثم أخذت اقرأ الكتب على نفسى ، واطالع الشروح ، حتى أحكمت علم « المنطق » . وكذلك كتاب « اقليدس » فى الهندسة : فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه ، ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب بأسره .

ثم انتقلت الى « المجسطى » : ولما فرغت من مقـدماته ، وانتهيت الى الأشكال الهندسية قال لى الناتلى : « تول قراءتها وحلها بنفسك ، ثم اعرضها على لأبين لك صوابه من خطئه ! » وما كان الرجل يقوم بالكتاب ! وأخذت أحل ذلك الكتاب ، فكم من شكل مشكل ما عرفه الى وقت ما عرضته عليه ، وفهمته اياه .

ثم فارقنى النـاتلى متوجها الى « كركانج » ، واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح ، من الطبيعى والالهى . وصارت أبواب العلم تتفتح على .

ثم رغبت فى علم « الطب » : وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه . وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة فلا جرم أنى برزت فيه فى أقل مدة ، حتى بدأ فضلاء الطب يقرءون على علم الطب ! وتعهدت المرضى فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالا يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف الى الفقه وأناظر فيه . وأنا فى هذا الوقت من ابناء ست عشرة سنة ! .

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفا ، فأعدت قراءة « المنطق » وجميع أجزاء « الفلسفة » . وفى هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت فى النهار بغيره . وجمعت بين يدى « ظهورا » ، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية ورتبتها فى تلك الظهور ، ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعيت شروط مقدماته ، حتى تحققت فى حقيقة تلك المسألة . وكلما كنت أتحير فى مسـألة أو لم أكن أظفر بالحد الأوسط فى قياس ، ترددت الى الجامع وصليت وابتهلت الى «مبدع الكل» حتى فتح لى المنغلق =

. . . .

= وتيسر المتعسر . وكنت أرجع بالليل الى داري وأضع السراج بين يدى ، وأشتغل بالقراءة والكتابة .. فمهما غلبنى النوم أو شعرت بضعف ، عدلت الى شرب قدح من « الشراب » ريثما تعود الى قوتى ثم ارجع الى القراءة . ومتى أخذنى أدنى نوم ، أحلم بتلك المسائل بأعيانها .. حتى ان كثيرا من المسائل اتضح لى وجوهها فى المنام .

ولم أزل كذلك حتى استحكم معى جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الامكان الانسانى . وكل ما علمته فى ذلك الوقت ، فهو كما علمته الآن لم أزد فيه الى اليوم ، حتى أحكمت علم « المنطق » و « الطبيعى » و « الرياضى » .

• ثم عدلت الى الالهى » ، وقرأت كتاب « ما بعد الطبيعة » ــ لأرسطو ــ . فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ! وصار لى محفوظا ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به . وأيست من نفسى ، وقلت : هذا كتاب لا سبيل الى فهمه ! واذا أنا فى يوم من الأيام حضرت وقت العصر فى « الوراقين » ، وبيد دلال « مجلد » ينادى عليه ، فعرضه على فرددته متبرما معتقدا ألا فائدة فى هذا العلم . فقال لى : اشتر منى هذا فانه رخيص ، أبيعكه بثلاثة دراهم وصاحبه محتاج الى ثمنه ! فاشتريته فاذا هو كتاب أبى نصر الفارابى فى « أغراض كتاب ما بعد الطبيعة » .

ورجعت الى بيتى ، وأسرعت فى قراءته ، فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب ــ لأرسطو ، بسبب أنه كان لى محفوظا على ظهر القلب . وفرحت بذلك ، وتصدقت فى ثانى يوم بشىء كثير على الفقراء ، شكرا لله تعالى .

• وكان سلطان بخارى فى ذلك الوقت « نوح بن منصور » ، واتفق له مرض حار فيه الأطباء ، وكان اسمى اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة ، فأجروا ذكرى بين يديه وسألوه احضارى ، فحضرت وشاركتهم فى مداواته ، وتوسمت بخدمته فسألته يوما الاذن فى دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فأذن لى . فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة ، فى كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، فى بيت منها كتب العربية والشعر ، وفى آخر الفقه ، وكذلك فى كل بيت كتب علم مفرد . فطالعت فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتجت اليه منها ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيته من قبل ، ولا رأيته أيضا من بعد . فقرأت تلك الكتب ، وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل فى علمه . فلما بلغت ثمانى عشرة =

. . . .

= سنة من عمرى فرغت من هذه العلوم كلها . وكنت اذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معى أنضج ، والا فالعلم واحد لم يتجدد لى بعده شىء .

• عصر التأليف .

وكان فى جوارى رجل يقال له : « أبو الحسين العروضى » ، فسألنى أن أصنف كتابا جامعا فى هذا العلم . فصنفت له « المجموع » وسميته به ، واتيت فيه على سائر العلوم — سوى الرياضى — ولى اذ ذاك احدى وعشرون سنة من عمرى .

وكان فى جوارى أيضا رجل : يقال له « أبو بكر البرقى » — خوارزمى المولد ، فقيه النفس ، متوحد فى الفقه والتفسير والزهد ، مائل الى هذه العلوم ، فسألنى شرح الكتب له .. فصنفت له كتاب « الحاصل والمحصول » فى قريب من عشرين مجلد ، وصنفت له فى « الأخلاق » كتابا سميته كتاب « البر والاثم » . وهذان الكتابان لا يوجدان الا عنده ، فلم يعد يعرفهما احد ينتسخ منهما .

ثم مات والدى ، وتصرفت بى الأحوال وتقلدت شيئا من أعمال السلطان ، ودعتنى الضرورة الى الارتحال عن « بخارى » والانتقال الى « كركانج » — قصبة خوارزم ، وكان أبو الحسين السهلى المحب لهذه العلوم بها وزيرا . وقدمت الى الأمير بها ، وهو على بن مأمون ، وكنت على زى الفقهـــاء اذ ذاك ، واثبتوا لى مشاهرة ما يقوم بكفاية مثلى .

ثم دعت الضرورة الى الانتقال الى « نسا » ، ومنها الى « باورد » ومنها الى « طوس » ومنها الى « سمنيقان » ، ومنها الى « جاجرم » — رأس خد خراسان ، ومنها الى « جرجان » . وكان قصدى الأمير « قابوس » — شمس المعالى قابوس بن أبى طاهر وشمكير بن زياد ابن وردان شاه الجيلى أمير جرجان وبلاد الجبل (طبرستان) — فاتفق أثناء هذا أخذ « قابوس » ، وحبسه فى بعض القلاع ، وموته هناك .

ثم مضيت الى « دهستان » ، ومرضت بها مرضا صعبا ، وعدت الى جرجان . فاتصل أبو عبيد الجورجانى بى ، وأنشأت فى حالى قصيدة ، فيها بيت القائل :

لما عظمت فليس مصر واسعى   لمـــا غلا ثمنى عدمت المشترى

=

* * *

. . . .

= ... هذا ما يرويه ابن سينا عن نفسه ــ نقلا عن كتاب « أخبار العلماء بأخبار الحكماء » للقفطى ، ص ٢٦٩ الى ٢٧٢ ، طبع مطبعة السعادة بمصر .

يتم الحديث عن نواح مختلفة لحياته أبو عبيد الجورجانى ، الذى تتلمذ عليه ودامت صحبته له نحو ربع قرن ــ نقلا عن المصدر السابق ، ص ٢٧٢ الى ٢٧٨ ــ وملخص الحديث :

• فيما يتعلق بسعة المعلومات وتصنيف المصنفات يذكر : أنه كتب فى الفلسفة والطب ، كما كتب فى اللغة وعالج الشعر .

• وفيما يتعلق برحلاته يحكى : أنه انتقل من « جرجان » الى « الرى » ، واتصل بسلطانها مجد الدولة ، ثم خرج الى قزوين ، ثم الى « همدان » . وهناك اتصل ب « شمس الدولة » ، وتولى فى عهده الوزارة مرتين ، وأبعده فى المرة الأولى لفتنة داخلية . وبعد وفاة شمس الدولة ، اتصل ــ ابن سينا ــ سرا ، كما يحكى مصاحبه أبو عبيد الجورجانى ، بأمير « أصفهان » « علاء الدين » . وعندما انكشفت لأمير « همدان » هذه الصلة السرية بين أمير أصفهان وابن سينا أمر بايداع هذا الأخير السجن بقلعة « فردجان » فى أطراف همدان ومكث بها أربعة أشهر قال فيها هذا البيت المشهور :

دخولى باليقين كما تراه ... وكل الشك فى أمر الخروج

وبعد خروجه توجه توا الى أصفهان ، واتصل بأميرها « علاء الدولة . فكان يحضر مجالسه ، ويؤلف له ، وأقام فى كنفه حتى مرض . وفى مرضه سار معه عائدا الى همدان ، وهناك غلبه المرض وتوفى بها ــ فى سن الثامنة والخمسين ــ فى سنة ثمان وعشرين وأربعمائة من سنى الهجرة .

• وفيما يتعلق بعاداته : يذكر أبو عبيد أنه كان لا يقرأ الكتاب الذى يقع فى يده على الولاء والتتابع ، بل كان يتخير المشكل الصعب فيبدأ به . كما كان مولعا بالشراب ، وسماع الغناء ، ومجامعة النساء .

* * *

واذا كان ابن سينا ــ كما يتحدث أبو عبيد الجورجانى ــ كثير التنقل ، وكثير الاستيطان فى مواطن مختلفة ، فانه كان مع ذلك مستمر الانتاج ، حتى يكاد يكون لكل بلد أقام به أثر من آثاره الفكرية ينسب اليه ... =

. . . .

=

• فاذا كان ولد بـ « أفشنة » ، وتتلمذ فى « بخارى » على أبى عبد الله الناتلى أول الأمر : ثم أتم تكوين نفسه بنفسه ، فانه لم يغادر هذه البلدة الاخيرة الا بعد ما ألف فى سن الحادية والعشرين أول كتاب له — وهو المجموع ، وهو يجمع ضروبا مختلفة من معارف وقته ، عدا ضرب الرياضة منها .

• وفى « جرجان » : ألف فى المنطق ما يسمى بـ « المختصر الأوسط » وقيل الأصغر ، وهو منطق كتابه « النجـــاة » فيما بعد . كما ألف فيها كتب : « المبدأ والمعاد » « والأرصاد الفلكية » و « بداية القانون » — فى الطب .

• وفى « همـــذان » : أتم الكتاب الأول من « القانون » . كما أتم قسمى المنطق والالهيات من كتابه « الشـــفاء » ، وفرغ من قسمه الطبيعى ، ما عدا بابى الحيوان والنبـــات .

• وفى سجنه بقلعة « فردجان » بالقرب من همذان : ألف « حى بن يقظان » .

• وفى « أصفهان » : ألف كتابه « العلائى » .

• وفى الطريق منهـــا الى « سابوخواست » : مع علاء الدولة أتم بأبى الحيوان والنبات من القسم الطبيعى لكتاب « الشفاء » ، كما ألف كتاب « النجاة » . وآخر كتاب صنفه فى الحكمة وأجود كتبه فيها كتاب « الاشارات والتنبيهات » . وكان يضن به على غير أهله ، وأوصى قارئه أن يضن به كذلك على من لا يصلح للحكمة .

وابن سينا لم يكن بالفيلسوف المنزوى ، الذى يؤثر العزلة على الاختلاط بالناس ، بل كان يؤثر الاختـــلاط بغيره ، وبخاصة الطبقة الأرستقراطية . فاختلط بـ « نوح ابن منصور » سلطان بخارى ، وبـ « على بن مأمون » أمير كركانج ، وبـ « شمس الدولة » أمير همذان ، وبـ « علاء الدولة » أمير أصفهان . كما اختلط بمجالس هؤلاء الأمراء وندمائهم ، من أرباب السياسة والعلم والأدب والفن .

وربما لم يكن ابن سينا بسبب هذا الاختلاط ، أو لسعة دائرة اتصاله بالناس ، مستقرا فى اقامته ، كما لم يكن متعمقا فى ناحية من نواحى معارفه ، بل كان له فى كل ناحية منها نصيب يختلف فى العمق والسطحية والضيق والسعة ، باختلاف مدة التوفر عليها ومقدار الرغبة فى كل منها .

وربما كان أسلوبه لهذا ولغيره طبعا ككثرة معالجة معارف وقته من السابقين عليه وكثرة توضيحها — كان أسلوبه خاليا مما يدل على التخصيص والتركيز ، كما كان كثير الاسهاب والتكرار فى شرحه وعرضه .

* * *

يمكننا اذن أن نقول عن « ابن سينا » : انه فيلسوف أرستقراطى فى عشرته ، وشعبى فى فلسفته ، وفنان فى معيشته ، ومتصوف فى نظرته لآخرته .

وربما يتفق مع الفارابى فى جوهر الفكرة ، وفى العناصر التى تتكون منها ، واتجاهها الذى تسير فيه ، والغاية التى تهدف اليها ، كما ذكرنا سابقا . ولكنه ربما يمتاز عنه فى عرضهـا فى بعض كتبه على الأقل بالتوضـيح والتعليل ، الأمر الذى يدل اما على هضمه اياها ، لتأخره فى الزمن عن سابقيه : الكندى العربى والفارابى التركى ، أو على استقلاله فى العرض دون تقيد بالنمط الذى وردت عليه .

ومع استقلاله فى عرض الفكرة ، لم يتخل عن الاعتراف بكل عنصر من عناصرها ، فضلا عن أن يتخذ موقفا سـلبيا تجاه واحـد منها . واستقلاله فى العرض ربما كان يبشر باستقلاله فى بناء الفكرة أو ينذر بهدمها ، لو أنه داخله قليل من الشك فى قيمة الفلسفة الاغريقية ، أو لم يجد للفارابى قبله محاولة واسعة النطاق فى الجمع بين أفلاطون وأرسطو والتوفيق بين الدين والفلسفة ، الأمر الذى يشير الى اعتقاده بحقيقة واحدة رغم اختلاف القائلين بها فى تصويرها والتعبير عنها ، وبالتالى يشير الى اعتقاده بمماثلة الحقيقـة الفلسفية للحقيقة الدينية أو بوحدتها . وقد كانت الحقيقة الدينية موضع تقديره وتقديسه .

واذا كان ابن سينا يتفق مع الفارابى فى جوهر الفكرة حول الوجود وفى عناصر هذه الفكرة ، وقد تختلف عنه فحسب بأسلوب عرضه لهـا ، فان المؤرخ له حين يستعين بمصادره الفلسفية فى عرض الفكرة ذاتها عنده ؛ يجب ـــ اتماما لتقديره ـــ ألا يغمض فى العرض حق ميزته التى قد تتجلى فى التوضيح والبسط مرة ، وفى التعليل وطول النفس العقلى فيه مرة أخرى .

ولو أسعفت مؤرخ فلاسفة المسلمين المصادر عن فلسفة الكندى ،

فقدمت له أمثلة كثيرة لتعبيراته عن فلسفته .. لكان حكم هذا المؤرخ على ثلاثتهم : الكندى ، والفارابى ، وابن سينا — باختلافهم فى عرض الفكرة وصياغتها ، دون جوهرها وعناصرها أقرب الى الدقة .

ابن سينا والوجود :

ابن سينا من أصحاب المذهب الثنائى فى الوجود ، ومن أصحاب التعبير عن أحد طرفيه بواجب الوجود وعن الآخر بممكن الوجود ، كما رأى الفارابى وعلى نحو ما عبر . ولكن تعبير ابن سينا عن الطرفين ربما يكون أكثر وضوحا من تعبير الفارابى عنهما ..

• فالفارابى يتحدث عنهما بقوله ، كما سلف :

« .. أحدهما : اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود .

والثانى : اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود .

وان كان ممكن الوجود : اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علة ، واذا وجب صار واجب الوجود بغيره »[1] .

فجعل القسمة أول الأمر : بين واجب معين هو الواجب الذى لم يسبق بامكان ، وبين الممكن .. ثم بعد فقرة فى وصف الممكن ، عاد ليفهم القارىء أن هذا الممكن قد يوصف بالوجوب أيضا ، ودفعا للخلط بينه وبين مقابله قيد وجوبه بأنه من غيره . فالقول فى الواجب بذاته اعترضه وصف الممكن ، والقول فى الممكن اعترضه الحديث عن الواجب .

---

(١) عيون المسائل : ص ٦٦ .

وفى وصفه الممكن حكم عليه بأنه لا يلزم منه محال ، بناء على فرض شق واحد من شقيه فقط ، وهو ما : « اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال » ـــ مع أن المحال لا يلزم أيضا فى حال فرض وجوده ، وهو الشق الآخر المقابل لعدم وجوده . فربط حكم عام للممكن بأحد شقيه ربما يشعر القارىء فى تصوره الممكن أن هذا الشق يرجح على الآخر ، مع أن خصائص الممكن تتمثل فى مساواة أحد طرفيه للآخر : فى مساواة وجوده لعدم وجوده .

ولكن ابن سينا ـــ فضلا عن أنه تلافى مأخذ التعبير الذى أخذ على الفارابى فيما عبر به عن طرفى الوجود ، اذ جعل القسمة أول الأمر بين مطلق واجب وممكن ، وفى تحديده الممكن المقابل ـــ لمطلق الواجب ـــ علق حكم عدم المحال بفرض أى شق من شقيه ، وزاد فى الشرح والتوضيح عن طريق ضرب المثال ، وعبارة له فى ذلك تقول :

« ان واجب الوجود : هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال . وأن ممكن الوجود : هو الذى متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الضرورى الوجود ، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه ..

ثم واجب الوجود قد يكون واجبا بذاته ، وقد لا يكون بذاته . أما الذى هو واجب الوجود بذاته : فهو الذى لذاته ، لا لشىء آخر أى شىء كان ، يلزم محال من فرض عدمه . وأما واجب الوجود لا بذاته : فهو الذى لو وضع شىء مما ليس هو صار واجب الوجود .

مثلا : ان الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ، ولكن عند فرض اثنين واثنين. والاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، أعنى المحرقة والمحترقة » (١) .

ويقول أيضا :

« تنبيه : كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره ، فاما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه أو لا يكون .

فان وجب : فهو الحق بذاته ، الواجب وجوده من ذاته ، وهو « القيوم » .

وان لم يجب : لم يجز أن يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا . بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ، أو مثل شرط وجود علته صار واجبا . وان لم يقرن بها شرط ، لا حصول علة ولا عدمها ، بقى له فى ذاته الأمر الثالث وهو الامكان . فيكون باعتبار ذاته الشىء الذى لا يجب ، ولا يمتنع . فكل موجود اما واجب الوجود بذاته ، أو ممكن الوجود بحسب ذاته » (٢) .

فهنا زاد ابن سينا فى التوضيح والتقرير : فبعد أن قسم الموجود الى واجب بذاته وممكن بذاته ، جاعلا ذات الموجود مناط القسمة ، شرح أن مراعاة الذات يحتم الثنائية فى القسمة الى الضربين اللذين ذكرهما ، ثم أكد هذه القسمة بما جعله نتيجة مستخلصة من هذا الشرح .

---

(١) « النجاة » : ص ٢٢٥ .

(٢) « الاشارات » : ج ١ ص ١٩٤ .

ويسهب فى التوضيح والتعليل لهذه الثنائية بما يذكره بقوله :

« الأمور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى العقل الانقسام الى قسمين : فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، وظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده والا لم يدخل فى الوجود ، وهذا الشىء فى حيز الامكان .

ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده ، فنقول : ان الواجب الوجود بذاته لا علة له ، وان الممكن الوجود بذاته له علة ..

.. وأيضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة . لأنه اذا وجد : فقد حصل له الوجود متميزا من العدم ، واذا عدم : حصل له العدم متميزا من الوجود . فلا يخلو اما أن يكون كل واحد من الأمرين يحصل له عن غيره ، أولا عن غيره . فان كان عن غيره : فالغير هو العلة ، وان كان لا يحصل عن غيره : فمن البين أن كل مالم يوجد ثم وجد فقد تخصص بأمر جائز غيره . وكذلك فى العدم . لأن هذا التخصيص : اما أن يكفى فيه ماهية الأمر ، أو لا يكفى فيه ماهيته . فان كان يكفى ماهيته لأى الأمرين حتى يكون حاصلا : فيكون ذلك الأمر واجبا لماهيته لذاته ، وقد فرض غير واجب ـــ هذا خلف ! وان كان لا يكفى فيه وجود ماهيته ، بل أمر يضاف اليه وجود ذاته : فيكون وجوده لوجود شىء آخر غير ذاته لابد منه فهو علته ـــ فله علة .

وبالجملة : فانما يصير أحد الأمرين واجبا (ضروريا) له لا لذاته ،

بل لعلة . أما المعنى الوجودى فبعلة هى علة وجودية ، وأما المعنى العدمى فبعلة هى عدم العلة للمعنى الوجودى » [1] .

والفارابى يقرر أن وجوب الواجب بالغير لا يخرج هذا الواجب عن كونه ممكن الوجود فى ذاته ، فيقول فى عبارة مختصرة :

« الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها فى ذاتها ، والا لم توجد .

ولا يجب وجودها بذاتها ، والا لم تكن معلولة .

فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود .

وتجب بشرط مبدئها ، وتمتنع بشرط لا مبدئها » [2] .

وابن سينا يأتى بعد ذلك ويشرح هذا المطلوب فى غير اجمال ، ويعلله من ذاته وبارتباطه بغيره ، فيقول :

« وكل ما هو واجب الوجود بغيره فانه ممكن الوجود بذاته ، لأن ما هو واجب الوجود بغيره فوجوب وجوده نسبة ما واضافة ، ثم وجوب الوجود انما يتقرر باعتبار هذه النسبة .

فاعتبار الذات وحدها لا يخلو .

- اما أن يكون مقتضيا لوجوب الوجود .
- أو مقتضيا لامكان الوجود .

---

(1) كتاب « الشفاء » : ص ١٩٩ ــ ٢٣٠ .

ومن هنـــا يصح أن يقال : ان قسمة الموجود الموزعة الى : واجب ، وممكن ، ومستحيل ــ انما هى فى الواقع للموجود الممكن بذاته . اذ رعاية ذاته فحسب تجعله ممكنا ، ورعاية وجود علة له تجعله واجبا ، ورعاية عدم علة له تجعله مستحيلا . كما أن استحالة المستحيل بغيره لا تخرج هذا المستحيل عن كونه ممكن الوجود بذاته .

(2) كتاب « فصوص الحكم » : ص ١٢٨ .

• أو مقتضيا لامتناع الوجود .

ولا يجوز أن يكون مقتضيا لامتناع الوجود ، لأن كل ما يمتنع وجوده بذاته لم يوجد ولا بغيره .

ولا يجوز أن يكون مقتضيا لوجوب الوجود ، فقد قلنا : ان ما وجب وجوده بذاته استحال وجوب وجوده بغيره .

فبقى :

أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود .

وباعتبار ايقاع النسبة الى ذلك الغير واجب الوجود .

وباعتبار قطع النسبة الى ذلك الغير ممتنع الوجود .

وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود » [1] .

ثنائية الممكن فى الاعتبار الذهنى ، ووحدته فى الخارج :

واذا تحدث ابن سينا عن قسمة الوجود من حيث هو : الى واجب وممكن بالأسلوب الذى رأيناه ، والذى يمتاز بوضوح الشرح ودقة التعليل فى تقرير المطلوب ، فحديثه عن الممكن وعن ثنائيته هو كذلك بنفس الأسلوب وخصائصه . وهو فى الوقت نفسه لم يخرج عن الحدود التى ترسم فكرة أستاذه الفارابى ، سواء من حيث تقريره للنظـرة الاغريقية الأرسطية الخاصة بالممكن ، أو من حيث توفيقه بينها وبين الاسـلام .

ومحصل الفكرة الأرسطية فى الممكن ، كما ذكرت هنا مرارا : أن هذا العالم المشاهد مكون من أشياء جزئية ، وأن هذه الأشياء لو ألغى

(١) كتاب النجاة ــ ص ٢٢٥ ــ ٦ .

اعتبار تشخصها لاشتركت جميعها فى أمر واحد ، وهو أنها كانت ممكنة الوقوع والحصول ، بدليل وقوعها بالفعل . فالشىء اذن ممكن باعتبار أصله ، أى اذا لوحظ قبل تشخصه ووقوعه .

والممكن على هذا الاعتبار ينظر اليه من وجهين : ينظر اليه حال تجرده من التشخص وينظر اليه بعد طروء التشخص عليه ، وفى حال تجرده عن التشخص يكون متصورا عقلا فحسب ، أو حقيقة ذهنية فقط : « .. فلا كلى عام فى الوجود (الخارجى) ، بل وجود الكلى عاما انما هو فى العقل ، وهى الصورة التى فى العقل التى نسبتها بالفعل أو القوة الى كل واحد ، واحدة » [1] ، بينما فى حال تشخصه يكون واقعا بالفعل وموجودا فى الأعيان . والحديث عن الشىء هو نفس الحديث عن « الممكن » فى الروح والجوهر . فيقال أيضا : ان الشىء له حالان : حال تصوره ذهنا فقط ، وحال وقوعه ووجوده فى الأعيان . وذلك اما باعتبار تجرده عن التشخص ، أو باعتبار تشخصه .

وبهذين الاعتبارين للممكن أو الشىء يقال : ان الممكن أو الشىء صاحب ثنائية ، وان طرفى هذه الثنائية متغايران ، كما أن « حقيقة » الممكن أو الشىء ليست عين « وجوده » ووقوعه فى الخارج . اذ هذه الحقيقة ذهنية متصورة عقلا ومجردة عن التشخص ، بينما الوجـود متشخص يدرك باحدى الحواس .

وتغاير طرفى الممكن على هذا النحو ـــ لأن سببه الاعتبار ـــ

---

(1) النجاة : ص ٢٢١ .

والشهرستانى يعبر عن هذه الفكرة منسوبة لابن سينا فيما يلى : « فلا كلى عام فى الوجود ، بل الكلى العام بالفعل انما هو فى العقل ، وهو الصورة التى فى العقل كنقش واحد ينطبق عليه صورة وصورة » ـ الملل والنحل ص ٧٠٨ اخراج بدران .

لا يمنع أن يكون وجوده الخارج ممثلا لحقيقته الذهنية ، وبذا يكون الممكن صاحب وحدة فى الخارج ، وصاحب ثنائية فى الاعتبار . وبعبارة أخرى ، لا يكون هذا التغاير الاعتبارى مؤديا الى أن « حقيقة » الممكن مستقلة تماما من كل وجه ، اذ استقلالها انما هو فى التصور الذهنى فحسب ، ولا يتعدى دائرة الذهن الى نطاق التحقق والوقوع . بل عند الوقوع فى الخارج يذهب فيه استقلال الحقيقة فى التصور ، ويكون الوجود الخارجى للحقيقة هو نفس وقوع الممكن وتشخصه .

وهذا الطرفان للممكن أو للشىء المتغايران بالاعتبار ، والمتحدان فى الوجود العينى ، يأخذان أسماء مختلفة حسب موضـــوع البحث الفلسفى الذى يعالج فيه الممكن أو الشىء :

• ففى دائرة البحث الميتافيزيقى : يأخذ الطرف الأول وهو الطرف الذهنى اسم « المادة » أو الذات والحقيقة ، ويأخذ الثانى وهو الطرف الخارجى اسم « الصورة » أو الوجوب والوقوع .

• وفى البحث المنطقى : يستبدل اسم الماهية بالمادة فى الأول ، وتستبدل الهوية بالصورة فى الثانى .

وكثيرا ما يكون الحديث عن الشىء أو الممكن فى أحد البحثين باصطلاح البحث الآخر أو بخليط من الاصطلاحين ، وذلك يدعو من غير شك الى بعض الغموض واللبس فى تصوير الفكرة الأساســية نفسها .

تلك هى خلاصة الفكرة الأرسطية عن الممكن أو الشىء ، والتى قبلها كل من الفارابى وابن سينا ، وحافظا على جوهرها ، وان كان

حديث ابن سينا عنها فى بعض كتبه يتميز عن حديث سابقه بالوضوح فى الشرح والاسهاب فى التعليل ، كما أسلفنا .

وابن سينا يتحدث عن « ثنائية » الشىء أو الممكن بأساليب متعددة ، وعنايته تتجه مع كثرة الأساليب الى ابراز طرفى هذه الثنائية وتأكيد المغايرة بينهما ، بالاعتبار طبعا . يقول مثلا :

« تنبيه : الشىء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معلولا فى وجوده ، واليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا ، فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقته المثلثية ، كأنهما علتاه المادية والصورية .

وأما من حيث وجوده : فقد يتعلق بعلة أخرى أيضا ليست هى علة تقوم مثلثيته وتكّون جزءا من أحدهما (السطح والخط) ، وتلك هى العلة الفاعلية أو الغائية ، التى هى علة فاعلية لعليّة العلة الفاعلية » [1] .

فلم يقف عند تقرير ثنائية الممكن أو الشىء تقريرا نظريا فحسب ، انه يعلن أن ماهية الشىء وحقيقته غير وجوده الخارجى وغير هويته . ثم يبرهن نظريا أيضا على هذه المغايرة بسلب النقيض : وهو أنه لو كانت ماهية الشىء نفس وجوده لكانت العلة المقومة للماهية أو للوجود مقومة للآخر ، ولما كان هناك معنى يدعو للتفرقة بين علة مقومة وأخرى فاعلة — لم يقف عند حد ذلك بل وضح هذا التقرير النظرى للمغايرة ، ووضح البرهنة النظرية عليها بمثال من العلم الرياضى : فأتى بمثال المثلث ، ووضعه أمام الراغب فى فهم هذه الحقيقة

(١) كتاب « الاشارات » : جـ ١ ص ١٩٢ .

موضع التأمل ، كى يأخذ معه المتفهم ويصل به فى يسر عن طريق هذا المثال ونحوه الى اقرار المغايرة والموافقة عليها . والتمثيل عادة نوع آخر من التوضيح والشرح للممثل له ، بعد التعبير عنه ، أو هو ضرب آخر من التعبير عنه .

ولم يكتف ابن سينا بذكر المثلث ولفت نظر المتفهم ليصل نفسه الى ما أراده له من اقرار المغايرة بين طرفى الممكن ، بل عاد يسير معه فى أجزاء المثل نفسه ويرشده بأسلوب تقريرى الى ما فيه من تأكيد لما أراد تصويره له . فهو بعد أن ذكر ما تقدم ، يقول :

« تنبيه : اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث ثم تشك : هل هو موصوف بالوجود فى الأعيان ، أم ليس — بعد ما تمثل عندك أنه خط وسطح — لم يتمثل لك أنه موجود فى الأعيان ؟ »[1] .

فابن سينا يريد أن يقول : ان تصور الانسان لمعنى الشىء وماهيته غير كاف فى الدلالة على أنه يعترف بوجوده فى للأعيان والأشخاص ، فقد يتصور معناه ويشك فى تحققه فى الخارج . ولو كانت ماهية الشىء وهويته ، أو معناه ووجوده واحدا ، لكان تصور الانسان للمعنى كافيا فى أن يتصور وقوعه فى الخارج ، ومانعا من الشك فى هذا الوقوع . فالشك من الانسان ، أو عدم التلازم فى نظره بين حقيقة الشىء ووجوده ، وعدم متابعة أحدهما للآخر متابعة ضرورية ، ينبىء عن التغاير بينهما قطعا ، ولو بالاعتبار .

ويسترسل — فى نص آخر — فى تقرير هذه المغايرة بين حقيقة الشىء ووجوده ، فيضعها موضع المعلوم الذى يكاد يكون مفروغا

---

(١) المصدر السابق : جـ ١ ص ١٩٣ .

من العلم به ومسلما به فى الجدل ، ويقيم عليها زيادة فى التأكيد برهانا من طريق آخر ، فيقول :

« ونرجع ، فنقول : انه من البيّن أن لكل شيء حقيقة خاصة ، هى ماهيته . ومعلوم أن « حقيقة » كل شيء الخاصة به غير « الوجود » الذى يرادف الاثبات . وذلك ، لأنك اذا قلت : حقيقة كذا موجودة اما فى الأعيان ، أو فى الأنفس ، أو مطلقا يعمهما جميعا (فى الأعيان والأنفس) ، كان لهذا معنى محصل مفهوم » [١] .

فهو رغم عباراته المتعددة ، لم يخرج فى تصوير الممكن عن الدائرة الاغريقية ، وهى تلك التى سار فيها الفارابى قبله ، غير أنه يمتاز عنه بزيادة التقرير والتوضيح للفكرة كما شاهدنا .

وجود الممكن فى الخارج ليس من طبعه :

ولكن هناك بقية أخرى للفكرة الأرسطية عن « الممكن » وراء الثنائية : وهى أن أرسطو يرى فى الوجود الخاص للممكن أنه فى حصوله ووقوعه ، يتوقف على أمر آخر مغاير للممكن جملة يدفعه الى الانتقال من حاله العام الى هذا الحال الخاص . والمغاير له هو الواجب الذى لم يسبق بامكان ، هو واجب الوجود من أول الأمر . ولكن ليس هذا الدفع فى صورة فعل ، أو ايجاد ، أو خلق له ، أو ما شاكل ذلك ، مما يدل على أن الممكن ليست له أية خصيصة ذاتية تعينه على الحركة والنقلة ؛ بل فى صورة : أن هذا الواجب الذى لم يسبق بامكان — لما له من الكمال المطلق والجمال المطلق — يجذب الممكن نحوه ، فيسعى هذا الممكن ويتحرك فى اتجاهه من طبعه وذاته . ومظهر سعيه

---

(١) كتاب الشفاء : ص ٢٩٥ .

أنه يجب أو يقع ويوجد بعد أن كان متصورا أنه يقع ويوجد . وتمام مظهر سعيه هذا هو فى وقوعه على نحو « الصورة النوعية » لأفراد النوع الواحد ، ثم على نحو « الصورة المحضة » للعالم كله ، التى هى واجب الوجود . ومنتهى غاية الممكن ، اذن ، أن يكون على قرب من الصورة المحضة ، وشبيها بها .

وابن سينا — كالفارابى — يقر أرسطو على أن تحريك الممكن من حال امكانه الصرف الى وقوعه ووجوبه ليس من ذاته وطبيعته ، وعلى أن محركه موجود آخر مغاير له فى طبيعته وذاته ؛ هو الواجب بذاته . كما يوافقه على أن الواجب بذاته جذاب ومعشوق ، لما له من كمال مطلق وبهاء مطلق ، وعلى أن الممكن عاشق له ، ولذا يسعى لأن يكون شبيها به . لكنه من ناحية أخرى — تلبية للدين — لا يقر ابن سينا أرسطو على أن التحريك يبدو فى صورة الجذب والانجذاب فحسب ؛ بل يراه عبارة عن فعل أو خلق وايجاد ، وأن صاحب الفعل أو الخلق والايجاد هو الواجب بذاته ، وأن وقوع الممكن وحصوله أثر من آثار فعله ، أو هو عبارة عن خلقه وايجاده .

وابن سينا هنا — فى الحديث عن وقوع الممكن — ان جارى أرسطو فى ناحية وخالفه فى ناحية أخرى على هذا النحو ، ووافق الفارابى قبله سواء فيما جارى فيه أرسطو أو خالفه فيه ، فميزته عن الفارابى هنا قد تتجلى أيضا فى التعبير والصياغة .. يقول :

« اشارة : ما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن .. فان

صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره » [١] .

« ... وأيضا فان كل ممكن الوجود : فاما أن يكون وجوده بذاته أو يكون لسبب ما . فان كان بذاته : فذاته واجبة الوجود ، لا ممكنة الوجود . وان كان بسبب : فاما أن يجب وجوده مع وجود السبب ، واما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب وهذا محال .. فيجب اذن أن يكون وجوده مع وجود السبب ، فكل ممكن الوجود بذاته فهو انما واجب الوجود بغيره » [٢] .

والذى يغاير الممكن هو الواجب بذاته ، لأن العقل يحصر قسمة الوجود فى الضربين . ويبرهن على أن اعتبار ذات الموجود وحدها دون رعاية اعتبار آخر ، يؤدى حتما الى أن أمرها لا يخلو من أن يدخل تحت واحد منهما . ويقول أيضا فى نص آخر :

« اشارة : قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته ، وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى ، مثل الفصل للخاصة . ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التى هى الوجود للشيء انما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود ، أو سبب صفة أخرى ؛ لأن السبب متقدم فى الوجود ، ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود » [٣] .

فابن سينا يذكر أن وقوع الممكن وحصوله فى الخارج ليس من طبيعته اذن ، وأن وجوده ليس من ذاته . وبعبارة أخرى يحكم بأن ماهيته الممكنة ليست سببا فى حدوث هويته .

---

(١) كتاب الاشارات : ج ١ ص ١٩٥ .
(٢) كتاب النجاة : ص ٢٢٦ — ٢٢٧ .
(٣) كتاب الاشارات : ج ١ ص ٢٠٠ .

وهو الى هنا يحكى الفكرة الأرسطية فى جوهرها ولا يتجاوز بها النطاق الذى رددها فيه الفارابى . ولكنه يزيد على الفارابى من غير شك فى توضيح الفكرة وتقريرها ؛ لأنه رتب على حصول المخالف لها ، وهو كون ماهية الشىء سببا فى هويته ، وقوع تناقض . والتناقض أمارة عقلية على استحالة وقوع ما يؤدى اليه . وبيّن التناقض على وجه : أن ماهية الممكن من حيث هو ممكن صورة عقلية فحسب ، محتملة لأن توجد فى الخارج وألا توجد . ففرض اعتبار أنها سبب وجوده فى الخارج يؤدى الى تصور أنها موجودة فى الخارج قبل وجود الممكن خارجا ، بحكم أسبقية السبب على مسببه . وكونها موجودة قبل وجود الممكن خارجا يساوى كونها موجودة قبل أن توجد هى نفسها ، اذ وجودها نفسها فقط ضمن وجود الممكن خارجا ، أى ضمن هويته .

ثم هو — ارضاء للدين — لم يجار الفكرة الأرسطية فى تصوير تحريك الواجب بذاته للممكن لذاته ، بل جعل التحريك عبارة عن فعل وخلق ، وبهذا أمال الفلسفة نحو الدين . وأصبح الواجب لذاته فى نظره — بعد أن كان فى نظر أرسطو معشوقا فحسب — فاعلا أيضا ، ويشرح ذلك بقوله :

« .. فتعقله — أى تعقل الأول — علة للوجود على (نحو) ما يعقله . ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده ، لا أن وجوده لأجل وجود شىء آخر غيره . وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضا تاما ، مباينا لذاته »[1] .

---

(١) كتاب النجاة : ص ٢٧٤ — ٢٧٥ .

قدم العالم وحدوثه :

والآن نرى من لوازم اطلاق واجب الوجود بذاته على الله ، أن ليس لله سبحانه وتعالى حالة منتظرة ، بل كل ما له وقع من أول الأمر ، ولم يعد الذهن البشرى يترقب خاصة من خواصه تحدث له ولم تكن قائمة به وقت أن تصوره واجبا بذاته . ونرى أنه كان من نتائج التوفيق بين الدين والفلسفة أن الله الواجب الوجود بذاته هو موجد وفاعل ، وأن ايجاده وفعله وقع من أول الأمر وقت أن تصوره العقل الانسانى ، واستحال ألا يكون له على هذا النحو ، وبالتالى استحال أن يتصور الذهن بعد ما تصور « الأول » واجبا بذاته وموجدا ، وقوع العالم متأخرا عن تصوره لوجوب الفاعل له ، وهذا هو منطق الجمع بين الدين والفلسفة .

« .. فقد وضح ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها فى الزمان ، وانما البدء من جهة الخالق ، وانما هى (الحركة) السماوية » (١).

---

(١) النجاة ص ٢٥٨ .

ويحكى الشهرستانى عن ابن سينا فى مصاحبة العالم فى الوقوع لواجب الوجود أنه يرى لزوم ذلك على الوجه الآتى :

« ... والفعل الصريح الذى لم يكذب يشهد أن الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها واحدة ، وهى كما كانت وكان لا يوجد عنها شىء وفيما قبل وهى الآن كذلك ، فالآن لا يوجد عنها شىء . فاذا صار الآن يوجد عنها شىء فقد حدث أمر لا محالة من : قصد ، أو ارادة ، أو قدرة أو تمكن ، أو غرض » ولان الممكن — وهو أن يوجد ولا يوجد — لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له أن يوجد الا بسبب . واذا كانت هذه الذات موجودة ولا ترجح ولا يجب عنها الترجح ثم رجح فلابد من حادث موجب للترجيح فى هـــذه الذات ، والا لكانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كانت قبل ولم تحدث لها نسبة أخرى فيكون الأمر بحاله ، ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله . واذا حدث لها نسبة فقد حدث أمر ولابد أن يحدث فى ذاته أو مباينا عن ذاته ، وقد بينا استحالة ذلك =

ويبدو أن ابن سينا — هنا فى مصاحبة العالم فى الوقوع لواجب الوجود بذاته — فى توفيقه بين الدين والفلسفة قد يكتفى بتجويز العقل لقدم العالم قدما زمانيا ، دون حاجة الى التشدد فى أن يذهب أبعد من ذلك الى ما تطلبه فكرة « الواجب » من لزوم قدمه فى الزمان لزوما عقليا ، ويشير الى ذلك قوله :

« تنبيه : الشىء قد يكون بعد الشىء من وجوه كثيرة ، مثل : البعدية الزمانية والمكانية ، وانما نحتاج الآن من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود ، وان لم يمتنع أن يكون فى الزمان معا . وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول .. » [(1)] .

ودفعا لأى لبس فى أن تجويز قدم العالم ، أو لزومه لزوما عقليا ، ومصاحبته زمنيا فى الحصول لواجب الوجود بذاته ، يؤدى الى مظنة الاكتفاء الذاتى للعالم وعدم حاجته الى خالق فاعل له — الأمر الذى يناوىء العقيدة ، بيّن ابن سينا ، أن هذا التجويز ، بله الالزام العقلى ، لا يحمل مطلقا استغناء العالم عن الله ، بل ما زالت حاجته مع ذلك ماسة اليه ، لأن حاجته الى ذلك قائمة على طبيعته ، فهى ضرورة من ضروراته . والله والعالم وان اصطحبا فى الوجود زمانا ، فالعالم متأخر بذاته عن ذات موجده ، وهو الله .

= وبالجملة فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل حادث فى ذاته ، أو مباين عن ذاته ، ولا نسبة أصلا فيلزم أن لا يحدث شىء أصلا وقد حدث . فعلم أنه انما حدث بايجاب من ذاته ، وأنه سبقه لا بزمان ووقت ولا تقدير زمان ؛ بل سبقا ذاتيا من حيث انه الواجب لذاته ، وكل ممكن بذاته فهو محتـــاج الى الواجب لذاته . فالممكن مسبوق بالواجب فقط والمبدع مسبوق بالمبدع فقط لا بزمان » . ص ٧١٨ — ٧١٩ (اخراج بدران) .

(١) الاشارات : جـ ١ ص ٢٢٩ .

« .. ولكل ممكن الوجود بذاته علة فى وجوده أقدم منه ، لأن كل علة أقدم فى وجود الذات من المعلول ، وان لم يكن فى الزمان .. وأيضا فان ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير ، ومتوقف عليه » [1] .

« ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذى يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله قبلية ذاتية . وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد ، أو لا يكون له وجود لو انفرد ، بل انما يكون له الوجود عن غيره ، فاذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود ، وهو الحدوث الذاتى » [2] .

فالجمع بين قدم العالم قدما زمانيا وحدوثه حدوثا ذاتيا دعى اليه الحرص على الفلسفة والدين معا . ومع هذا قد لا يرضى هذا الجمع الفلسفة على حدة ولا الدين على حدة . وبالأحرى قد لا يرضى بعض رجال الفلسفة ، كما لا يرضى بعض رجال الدين . وكذلك الشأن فى كل عملية من عمليات التوفيق بين الدين والفلسفة ، قلما يجد فيها رجل الدين أو رجل الفلسفة وجهته مستقيمة وهدفه واضحا من غير التواء وتعريج .

واذا قارنا نصوص ابن سينا بنصوص الفارابى فى هذه الناحية [3] ، تبين لنا ميزة ابن سينا عن سابقه بالوضوح فى الشرح واستخلاص المطلوب .

---

(١) النجاة : ص ٢٢٧ .

(٢) اشارات : جـ ١ ص ٢٣٠ .

(٣) فى كتاب « فصوص الحكم » ص ١٢٨ ، وكتاب « المسألة الفلسفية والأجوبة عنها » : ص ٩٣ ، ٩٤ .

الوساطة أو فكرة انعقول عند أبن سينا :

قررنا غير مرة أن « الوجود » فى نظر الفلسفة التى أخـذ بها المسلمون وفى نظـر الاسلام أيضـا ، له طرفان .. تعبر الفلسفة عن أحدهما : باسم « الواجب » الذى لم يسبق بامكان . وعن ثانيهما : « الممكن » الذى اذا وجب كان وجوبه من غيره ، بينما يعبر الدين عن الطرف الأول باسم « الله » وعن الثانى باسم « ما سواه » .

ويلاحظ أن الفلسفة والدين ان أقر كل منهما بطرفين متقابلين فى الوجود ، يذكر كل واحد منهما كذلك ـــ فى ثنـايا الحديث عن الوجود ـــ ثلاث طبقات منه ، ترجع اثنتان منها الى أحـد هذين الطرفين ، بينما يظل الطرف الآخر محتفظا بتفرده ووحدته .

وهذه الطبقات الثلاث فى تعبير الفلسفة هى :

- الواجب .
- عالم الأفلاك .
- عالم العناصر .

وفى تعبير الدين :

- الله .
- السموات .
- الأرض .

ويتبع تعدد الوجود الى هذه الطبقات ، الاختلاف فى قيمتها منسوبا بعضها الى بعض . فالواجب لذاته فى نظر الفلسفة : أسمى من عالم

الأفلاك وعالم العناصر ، وبالتالى عالم الأفلاك أسمى من هذا الأخير . والله فى نظر الدين : أرفع من السموات والأرض ، وتليه فى المرتبة السموات ثم الأرض .

ولو أريد ترتيب هذه الطبقات ترتيبا مكانيا يصور تدرجها فى السمو والرفعة .. لكان الواجب لذاته أو الله فى القمة العليا ، يليه الى أدنى عالم الأفلاك أو السموات ، ثم عالم العناصر أو الأرض وما فيها من كائنات ـــ وفى مقدمة هذه الكائنات الانسان .

فعالم الأفلاك أو السموات : النقطة الوسطى بين متناه فى الرفعة والمنزلة وهو الواجب لذاته أو الله ، وبين ما يبعد عنه كثيرا فى الدرجة وهو عالم العناصر أو الأرض . وكما يصور عالم الأفلاك النقطة الوسطى بين درجتين من الوجود بينهما تفاوت كبير ، يمثل بالتالى الصلة بينهما .

ولأن الفلسفة الاغريقية تنظر الى الأفلاك على أنها أجرام لها نفوس ، تحركها بطريق الشوق عقول مفارقة أو مجردة ، كان لهذه الفلسفة أن تتحدث بعبارة أخرى عن الصلة بين درجتى الوجود السابقتين المتفاوتتين تفاوتا كبيرا فى القيمة ، فتذكر أن عقول الأفلاك ـــ بدل التعبير بعالم الأفلاك على الاطلاق ـــ هى الحلقة الوسطى ، وأنها التى تمثل تلك الصلة بين الواجب لذاته وعالم العناصر .

ولأن الدين يرى أن السماء مقر الملائكة ، كان لرجاله أن يذكروا أيضا أن الملائكة ـــ بدل التعبير بالسموات على الاطلاق ـــ هى الصلة بين الله والعالم الأرضى .

وهكذا .. هناك فى نظر الفلسفة :

- الواجب لذاته .

• ثم عقول الأفلاك .

• ثم عالم العناصر .

وفى نظر الدين ورجاله :

• الله .

• فالملائكة .

• فعالم الكائنات الأرضية .

وكما نلاحظ ما تقدم ، نلاحظ أيضا أنه — كنتيجة للتوفيق بين الدين والفلسفة — يطلق على الله اسم « الواجب لذاته » . وهـذا الاطلاق يستتبع أن تتصور : أنه قد يعبر عن الحلقة الوسطى أو عن مركز الصلة مرة بالعقول ، وأخرى بالملائكة أو بعالم الأمر ، وعن الطبقة الدنيا مرة بعالم العناصر ، وأخرى بعالم الأرض أو عالم الخلق .

واذا كان ابن سينا من أوضح الموفقين بين الدين والفلسفة ، فننتظر منه أن يعبر فى غير غموض عن الدرجة العليا من الوجود بـ « الله » أو بـ « واجب الوجود » أو بهما معا ، وأن يتصور « ما سوى الله » أو « الممكن » — وهو فى جملته أقل قيمة ومنزلة فى نظره من الله أو الواجب — على أن منه ما يقترب من الله فى الرتبة والقيمة ومنه ما يبتعد عنه ، وأن يعبر عن ذلك الذى يلى الله فى الرتبة والقيمة بـ « العقول » مرة و « الملائكة » أو « عالم الأمر » أخرى ، وعن هذا الذى يبعد عن درجة الله والواجب بـ «عالم العناصر» مرة ، و «الأرض» أو « عالم الخلق » مرة أخرى .

وهذا الذى يصح أن نترقبه منه نجده قد ذكر منسوبا اليه فى كتبه

— كما وجدناه مذكورا عند أستاذه الفارابى قبله — ولكن نجده هنا أكثر وضوحا مما عثرنا عليه هناك .

فابن سينا — كالفارابى — له نوعان من التعبير عن درجات الوجود المتفاوتة ، نوع يتصل بعبارات الدين وآخر ينتسب الى المصطلحات الفلسفية .

والرسالة الثالثة من كتابه « رسائل فى الحكمة والطبيعيات » .. (١) تميل الى التعبير الدينى ككتاب « فصوص الحكم » للفارابى ، وكتاب « النجاة » يميل الى التعبير الفلسفى على نحو كتاب « عيون المسائل » لأستاذه المعلم الثانى .

والله ، وهو الواجب لذاته أيضا ، فى نظر ابن سينا — كموفق بين الدين والفلسفة — لابد أن يكون فاعلا ومؤثرا فى غيره ، وغير الله هو الممكن الذى يتمثل فى عالمى العقول والعناصر ، وذلك لأن الدين يوحى بنسبة الفاعلية والتأثير فى الكون الى الله تعالى .

ولكن اذا روعيت وجهة الدين على هذا النحو ، فلابد أيضا — مراعاة للفلسفة — أن يتصور فى جانب الله أنه لا يصدر عنه العالمان دفعة واحدة ، عالما العقول والعناصر ، ولا أفراد العالم الواحد منهما جملة لأن نقل « الواجب » الى الله والتعبير به عنه ليس نقلا لفظيا صرفا مجردا عما يحمله من مدلول ، يوضع بجانب التعبير الدينى بالله ؛ بل هذا النقل يستتبع معه ما لهذا الواجب فى الفلسفة من خصائص ، وهى خصائص تحول فى التصور الذهنى — على الأقل فى نظر القائلين

---

(١) ص ٦٢ .

بفكرة واجب الوجود — بين أن يتصور العقل وقوع الكثرة عن « الواجب » دفعة واحدة وبين أن يحتفظ له بتلك الخصائص . وأخص خصائص الواجب البساطة فى وحدته ، سواء فى واقع الأمر أو التصور الذهنى ، وفرض وقوع الكثرة عنه دفعة واحدة يقتضى أن يكون هناك تعدد فى جانبه ولو بالاعتبار والجهة . فلابد فى تصور وجود المرتبة التالية له — وهى عقول الأفلاك — أن يتصورها الذهن على نحو : أن يوجد عنه منها عقل واحد بالذات ، وأن تكثر بالاعتبار ، تفاديا للكثرة ولو كانت اعتبارية فى ناحية الواجب .

« تنبيه » : مفهوم أن علة ما يجب عنها (أ) غير مفهـوم أن علة ما يجب عنها (ب) واذا كان الواجب يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتى المفهوم ، مختلفتى الحقيقة :

— فاما أن يكونا من مقوماته .

— أو من لوازمه .

— أو بالتفريق — احداهما من مقوماته والأخرى من لوازمه .

فان فرضنا من لوازمه عاد الأمر جذعا ، فتنتهى هى الى حيثيتين من مقـومات العـلة مختلفتين : اما للماهية ، واما لأنه موجـود ، واما بالتفريق : احداهما للماهية والأخـرى للوجـود . فكل ما يلزم عنه اثنان معا ، ليس أحدهما يتوسط الآخر ، فهو منقسم الحقيقة » [1].

عالم الأفلاك :

ولجملة السماء محرك هو المحرك الأول ، وهو واحد . ولكل كرة من كرات السماء أو لكل فلك من أفلاكها محرك خاص غير مفارق له ،

---

(١) اشارات : جـ ١ ص ٢٣٥ .

هو ما يسمى بـ نفس الفلك ، وله معشوق خاص مفارق له هو عقل الفلك . فعقول الأفلاك متعددة ، ونفوسها أيضا متعددة ، حسب عدد الأفلاك وما عرف منها ولكن محرك الكل واحـد هو المحرك الأول .

« وأنت تعلم أن جوهر هذا المحرك الأول واحد ، ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الأول الذى لجملة السماء فوق واحد ، وان كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه ، ومشوّق معشوق يخصه — على ما يراه المعلم الأول ومن بعده من محصلى الحكمة المشائية ، فانهم انما ينفون الكثرة عن محرك الكل ، ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة (العقول) ، وغير المفارقة (النفوس) ، التى تخص واحدا ، واحدا منها .. والأشبه ، والأحق ، وجود مبدأ حركة لكل فلك له على أنه فيه ، ووجود مبـدأ حركة خاصة له على أنه معشوق مفارق .. ثم القياس — فضلا عن أنه كلام المعلم الأول والمشائين — يوجب هذا : فانه قد صح لنا أيضا بصناعة المجسطى أن حركات وكرات سماوية كثيرة ، ومختلفة : فى الجهة ، وفى السرعة ، والبطء . فيجب أن يكون لكل حركة محرك غير الذى للآخـر ، ومشوّق غير الذى للآخـر . والا لما اختلفت الجهات ولما اختلفت السرعة والبطء .

وقد بيّنا أن هذه المشوقات خيرات محضة ، مفارقة للمادة ، وان كانت الكرات والحركات كلها تشترك فى الشوق الى المبدأ الأول ، فتشترك لذلك فى دوام الحركة واستدارتها » (١) .

وكأنه فى محيط الفلك هناك ثلاثة أمور : جرم الفلك أو جسمه ،

---

(١) النجاة : ص ٢٦٦ — ٢٦٧ .

ونفس الفلك وهى مصدر الحركة المباشرة لهذا الجرم فى اتجاه خاص ، وعقل مفارق هو هدف هذه الحركة المباشرة أو هو المعشوق الخاص بـ « نفس » الفلك . ونفس الفلك وان كانت المصدر المباشر لتحريك جرمه ، الا أن عقله المفارق محرك له أيضا من حيث انه الغاية الخاصة التى تنجذب نحوها نفس الفلك .

لكن لماذا لا يكون العقل المفارق الذى هو المعشوق الخاص للفلك محركا مباشرا لحركته ، دون حاجة الى مصدر آخر قريب منه يناط به تحريكه المباشر يسمى النفس ، وبذا يكتفى بعقـل وجرم فقط لكل فلك ؟؟

ابن سينا — فوق التجائه فى ذلك للمعلم الأول والمشائيين — يعلل عدم الاكتفاء بالعقل المفارق ، والحاجة معه أيضا الى « نفس » لكل فلك ، بأن شأن العقل المفارق كلى ثابت . فارادته — لذلك — كلية ، وتصوره كلى ، ونسبة الأشطار المختلفة للحركة الصادرة عنه واحدة . ولكن لما كان لكل فلك فى حركته اتجاه خاص به ، وجب أن يكون محركه المباشر ذا طابع جزئى وأن يكون تحريكه فى اتجاه معين فحسب ، كما يجب أن يكون تصوره جزئيا ، وارادته وفق الاتجاه المعين فى تحريكه ووفق تصوره الجزئى . وصاحب هذه الخصائص هو ما يعرف بـ « نفس » الفلك .

« ونقول : انه لا يجوز أن يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة [1] .. لأن الحركة ان كانت

---

(۱) المصدر السابق : ص ٢٥٩ .

عن ارادة متجددة جزئية ، فان الارادة الكلية نسبتها الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة ، فلا يجب أن تتعين منها هذه الحركة دون هذه [1] .. فاذن على الأحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هى المبدأ القريب للحركة ، وان كنا لا نمنع أن يكون هناك أيضا قوة عقلية (جزئية) تنتقل هذا الانتقال العقلى بعد استناده الى شبه تخيل . وأما القوة العقلية المجردة عن جميع أصناف التغير فتكون حاضره المعقول دائما ، ان كان معقولها كليا عن كلى أو كليا عن جزئى — على ما أوضحناه .

فاذا كان الأمر على هذا ، فالفلك متحرك بالنفس ، والنفس مبدأ حركته القريبة ، وتلك النفس متجددة الصورة والارادة ، وهى متوهمة أعمالها ادراك المتغيرات الجزئية ، وارادة الأمور الجزئية بأعيانها ، وهى كمال جسم الفلك وصورته . ولو كانت لا هكذا ، بل قائمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا .. لا يتغير ولا ينتقل ، ولا يخالطه ما بالقوة .

والمحرك القريب للفلك ان لم يكن عقلا ، فيجب أن يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك . فقد علمت أن هذه الحركة محتاجة الى قوة غير متناهية ، مجردة عن المادة ، لا تتحرك ولا بالعرض : وأما النفس المحركة — كما تبين لك — جسمانية ، ومستحيلة متغيرة ، وليست مجردة عن المادة ، بل نسبتها الى الفلك نسبة النفس الحيوانية التى لنا الينا ، الا أن لها أن تعقل بوجه ما تعقلا مشوبا بالمادة . وبالجملة تكون أوهامها أو ما يشبه الأوهام صادقة ، وتخيلاتها أو ما يشبه

(١) المصدر السابق : ص ٢٦٠ .

التخيلات حقيقة ، كالعقل العملى فينا .. وبالجملة ادراكاتها بالجسم .

ولكن المحرك الأول (وهو العقل المفارق للفلك) له قوة غير مادية أصلا بوجه من الوجوه ، اذ ليس يجوز أن تتحرك بوجه من الوجوه فى أن تحرك ، والا لاستحالت ولكانت مادية — كما بيّن هنا — فيجب أن يحرك كما يحرك محرك بتوسط محرك آخر . وذلك الآخر (الذى هو النفس) محاول للحركة ، مريد لها ، متغير بسببها .. والذى يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد واستئناف ، فهو الغاية والغرض الذى ينحو المحـرك وهـو المعشوق ، والمعشوق بما هو معشـوق هو الخير عند العاشق [1] .

وقد كان بان أنه ليس الغرض فى تلك الحركات شيئا يتوصل اليه البتة بالحركة ، بل شيئا مباينا ، وبان الآن أنه ليس جسما — اذ أن التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التى يؤمها ، فيدخـل فى حركة الفلك معنى قسرى ، وقد قلنا ان مبدأ هذه الحركة ليست طبيعة — فبقى أن الغرض لكل فلك تشبه بشىء غير جواهر الأفلاك وموادها وأنفسها . ومحال أن يكون (التشبه) بالعنصريات وما يتولد عنها ، ولا أجسام ولا أنفس غير هذه .. فبقى أن يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلى مفارق يخصه . وتختلف الحركات وأحوالها وجهاتها التى لها لأجل ذلك ، وان كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك وكميته . وتكون العلة الأولى (الواجب الذى لم يسبق بامكان) متشوق الجميع بالاشتراك .

فهذا معنى قول القدماء : ان للكل محركا واحدا معشوقا ، ولكل

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٦١ – ٢٦٢ .

كرة محرك يخصـــها ، ومعشـــوق يخصها . فيكون اذن لكل فلك « نفس » محركة تعقل الخير ، ولها بسبب الجسم تخيل ، أى تصور للجزئيات ، وارادة للجزئيات ، ويكون (أى الفلك) ما يعقله من الأول وما يعقله من المبدأ الذى يخصه القريب منه ، مبدأ يشوقه الى التحريك . ويكون لكل فلك (أيضا) عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الفعال الى أنفسنا ، وأنه مثال كلى عقلى لنوع فعله ، فهو يتشبه به ..

وكان عددها (عقول الأفلاك) عشرة بعد « الأول » :

ـــ أولها العقل المحرك الذى لا يتحرك : وتحريكه لكرة الجرم الأقصى .

ـــ ثم الذى هو مثله .. لكرة الثوابت

ـــ ثم الذى هو مثله .. لكرة زحل

وهكذا .. حتى ينتهى الى العقل الفائض على أنفسنا ، وهو عقل العالم الأرضى ، ونسميه نحن الفعال .

وان لم يكن كذلك ، بل كان كل كرة متحركة لها حكم فى حركة نفسها ولكل كوكب ، كانت هذه المفارقات أكثر عددا . وكانت على مذهب العلم الأول قريبا من خمسين فما فوقها .. وآخرها العقـــل الفعال .. » [1] .

فهنا ، فى عالم الأفلاك عبارات ، أو اصطلاحات أربعة :

• « المحرك الأول » الذى لا يتحرك : وهو العقل الأول من سلسلة عقول الأفلاك ، الناشيء مباشرة عن الواجب لذاته . وهو واحد بذاته

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣ .

غير متكثر فيها ، وان تكثر بعد ذلك بالاعتبار . وهو المحرك العام لجملة السماء — وان كان لكل فلك فى جملة السماء محرك خاص به — وهو المعشوق لجميع الأفلاك ، وان كان لكل فلك معشوق خاص به ، هو عقله المفارق له .

• و « عقل الفلك » : وهو القوة المحركة له على الدوام تحريكا غير مباشر ، وهو مفارق له ، ومعشوق له ، وغاية له .

• و « نفس الفلك » : وهى القوة المتصلة به والمحركة له تحريكا مباشرا فى اتجاهه الخاص به . وحاجة الفلك مع هذه النفس الى عقل مفارق — هو محرك له أيضا — لأجل دوام الحركة واستمرارها .

• و « جرم الفلك » أو جسمه : وهو الجزء المادى ، الأثيرى ، فى الفلك . وهو الذى يتحرك بناء على تحريك محركه القريب ، الذى هو النفس .

وهذه الاصطلاحات الأربعة تشير الى موجودات يمكن أن تدخل تحت أنواع ثلاثة فى عالم السماء :

• النوع العقلى : وهو نوع القوى المدبرة المفارقة ، بما فيها المحرك الأول ، لأنه عقل أيضا .

• والنوع النفسى : وهو نوع القوى المدبرة المتصلة بالأجسام الفلكية .

• والنوع الجسمى : وهو النوع القابل للتدبير والتحرك .

وهذه الأنواع الثلاثة متفاوتة فى منزلة الكمال .. أدخلها فيه : العقل ، ثم النفس ، ثم الجسم .

ولكن ، هل وجود هذه الأنواع الثلاثة فى عالم السماء ضرورة من ضرورات العقل والمنطق ؟؟

وهل تفاوتها فى المنزلة من ضرورات العقل أيضا ؟

أم أن أصحاب التفلسف فى القديم القائلين بها ، لم يستطيعوا التخلص من الايمان بتنوعها وتفاوتها — كأثر باق فى نفوسهم من آثار عقيدتهم الشعبية الأولى ، فكان تفلسفهم لتبرير الايمان ، وتبرير تفاوتها أمام العقل الانسانى العام ؟ .

ان المحاولة الفلسفية لشرح هذه الأنواع وشرح صلاتها بعضها ببعض تنبىء عن تبرير لاشعورى لايمان بشىء معين فى الكون ، عرفه الانسان عن طريق دينى ، دون أن يدركه عن طريق العقل والمنطق من نفسه ابتداء . وما يذكر من عدد عقول الأفلاك ، ونفوسها ، وأجرامها ، ليس أيضا وليد المعرفة النظرية الانسانية البحتة ، بمقدار ما هو نتيجة لعقيدة دينية فى قوى الكون ، وان بدا ذلك فى صورة عقلية انسانية .

والفلاسفة الذين قالوا بالقوى الكونية السماوية — أو بعقول الأفلاك — لم يعنوا جميعا بربطها : فى نشأتها ووجودها وترتيبها واتجاهاتها ، بـ « موجود أول » أو بـ « علة أولى » . انما الذين عنوا بذلك : اما من يهمهم — من الوجهة الدينية أيضا — ابراز قوة واحدة كلية فى الكون كله هى الأولى فيه ، لها التأثير فى كائناته ، واليها وحدها يرجع وجود كل موجود فيه ، وهؤلاء هم القائلون باسناد الخلق

والايجاد فى العالم الى الله . واما من يعنيهم رؤية وحدة منسجمة بين موجودات الكون كله يتصل بعضها ببعض اتصال تدرج فى الكمال وتفاوت فى القيمة . والأولون هم رجال الأديان السماوية ، والآخرون هم أصحاب الأفلاطونية الحديثة .

ففكرة العقول فى أصلها شيء ، وربطها ببعضها وترتيبها وارجاعها جميعها فى نشأتها الى مصدر آخر وراءها شيء آخر . ومع ذلك ، اذا ذكرت هذه الفكرة عند فيلسوف دينى ، بدت عنده على أنها معالجة لها فى أصلها ولما طرأ عليها من تغيير . لكن لا يصح أن تفهم على أنها كانت أول الأمر ابتداء هكذا كما تبدو عنده ، بل الأجدر أن يعتبر الحاصل لها تطورا لاحقا بها .

وابن سينا — فيما ذكر له من نصوص سابقة — حاول بأسلوب واضح تبرير وجود الأنواع الثلاثة فى عالم السماء ، من وجهة المعلم الأول والمشائيين من بعده . وفى موضع آخر حاول بيان نشأتها عن الموجد الأول أو العلة الأولى ، وهو الله تعالى أو واجب الوجود الذى لم يسبق بامكان . وفى بيان نشأتها كان لابد له أن يراعى ما لخصائص الموجد الأول باعتبار كونه واجب الوجود لذاته ، لم يسبق وجوده بامكان . وأخص هـذه الخصائص وحدته المطلقـة ، فى واقع الأمر التصور الذهنى معا .

ومراعاة هذه الخاصة فى جانب « الموجد الأول » توحى فى تصوير نشأة الأنواع الثلاثة عنه ، بأنها لا تنشأ عنه جميعها دفعة واحدة ، ولا نوع واحد منها كذلك بجملته مرة واحدة ، بل الذى ينشأ عنه مباشرة فرد واحد من نوع منها . وليس ذلك الفرد من أفراد نفوس

الأفلاك ، ولا أفراد أجرامها ، بل من أفراد عقولها . أما أنه من العقول خاصة فلأن نوعها أشرف الأنواع الثــلاثة ، لما لها من ميزة المفارقة والتجرد ، وبالتالى لما لها من صفات الأمر الكلى . وأما أنه فرد واحد بالذات ، فلأن تصور نشأة الكثرة عن واجب الوجود ــــ ولو كانت كلها من نوع واحد ــــ يتعارض مع تصور الوحدة المطلقة له ، اذ أن ذلك يفضى الى التعدد ، ولو بالاعتبار والجهة .

ولأن هناك نوعين آخرين من الأنواع الثلاثة لموجودات السماء : نوع نفوس الأفلاك ، ونوع أجرامها ، ولا يصح فى التصور الفلسفى القديم نشأة أفرادهما مباشرة عن الموجد الأول ــــ لما فى هذه الأفراد من نقص ، وان اختلفت درجته باختــلاف النوعين ، واختلف ســببه كذلك ــــ اضطر الفلاسفة القائلون بنشأة الموجودات السماوية .. أن يتصوروا وجود نفوس الأفلاك وأجرامها عن أول موجود مباشر صدر عن الموجد الأول ، وهو عقل ، كما سبق .

فالموجود الأول اذن : عقل ، وواحد بالذات . وهو « المبدع » والمحرك لما بعده من موجودات السماء ، وكما يلقب بالموجود الأول يلقب بالمبدع الأول والمحرك الأول . وكونه واحدا بالذات اقتضتــه الوحدة المطلقة لواجب الوجود لذاته . وكونه عقلا ــــ دون أن يكون نفسا أو جرما اقتضاه الكمال المطلق لواجب الوجود أيضا ؛ لأن العقل ــــ فى التصور الفلسفى القديم ــــ أشرف أنواع الموجودات السماوية الثلاثة ، فنوعه لذلك هو الأليق بالاتصال المباشر بذات الواجب .

ولأن وجود النوعين الآخرين ــــ وهما فوق واحد بالذات ، أى فيهما كثرة ــــ مرتبط بوجود العقل الأول ، كان لابد أن يتصور الذهن

فى هذا العقل الأول كثرة أيضا ، لأن صدور الكثرة يستلزم كثرة فيما تنشأ عنه [1] .

ولكن كيف يُجمع بين وحدة له بمقتضى نشأته هو عن الموجد الأول ، وبين كثرة فيه بمقتضى صدور كثرة عنه ، التى هى : « نفس » الفلك و « جرمه » ؟

والتصور الفلسفى القديم ان أشكل على نفسه بذلك ، كان يطمئن فى الاجابة عن هذا الاشكال بأن .. وحدة العقل ذاتية ، أما كثرته فاعتبارية .

نشأة العقول :

فالموجد الأول ، الواحد وحدة مطلقة ، نشأ عنه عقل واحد بالذات ، متكثر بالاعتبار . وعن هذا العقل نشأ فرد من أفراد كل نوع من أنواع الموجودات السماوية الثلاثة : نشأ عنه « عقل » الفلك ، و « نفسه » ، و « جرمه » .

وعن العقل الثانى ـــ الذى صاحبه فى الصدور نفس الفلك وجرمه ـــ نشأ كذلك ثلاثة أفراد تمثل الأنواع الثلاثة : عقل ، ونفس ، وجرم .

وهكذا .. الى أن يصل التدرج والصدور الى عقل القمر ، ونفسه ، وجرمه . وبهذه الأفراد الثلاثة التى للقمر يتم عالم الأفلاك ، ويبتدىء عالم العناصر . ولكن دون أن تكون هناك فجوة بين العالمين ، اذ أن العقل المفارق المعشوق لفلك القمر (لنفسه وجرمه) هو المتولى

---

(1) هكذا كان التصور الفلسفى القديم .

تدبير العقل الانسانى فى العالم الأرضى ، وهو لهذا — بالنسبة لعقل الانسان — يأخذ صفة « الفعال » ، كما يأخذ عقل الانسان صفة « المستفاد » .

والكيفية التى صدر بها العقل الأول عن الموجد الأول ، هى بعينها التى يصدر بها العقل الثانى (الفارق) ، ونفس الفلك وجرمه ، عن العقل الأول . وهى بعينها التى يصدر بها العقل الثالث (المفارق) ، ونفس فلك آخر وجرمه ، عن العقل الثانى ، وهكذا .. حتى العقل (المفارق) الأخير ، وهو عقل القمر ، ونفسه ، وجرمه .

وهذه الكيفية التى تتمثل فى العلم والتعقل :

فعلم الموجد الأول ، وهو الله أو الواجب لذاته ، ينشأ عنه العقل الأول ، وهو علم واحد لا كثرة فيه .

أما علم العقل الأول فمتعدد ، هو نوعان : علمه لموجده ، وعلمه لنفسه ، وعن هذا التعدد فيه نشأ عنه متعدد : عقل ثان ، ونفس ، وجرم ، وعن أشرف العلمين فيه نشأ أشرف الموجودات عنه ، وعلمه بالموجد الأول أشرف من علمه بنفسه ، ولذا كان سبب صدور العقل الثانى عنه . بينما علمه بذاته كان سبب صدور نفس الفلك ، وجرمه .

وبالتالى تلاحظ ذات العقل باعتبارين : باعتبار كونها فى نفسها ممكنة الوجود ، وباعتبار كونها بنسبتها الى الموجد الأول واجبة الوجود . وأحد الاعتبارين أشرف من الآخر . ولهذه المغايرة كان علم العقل بنفسه من حيث الأول سببا فى صدور جرم الفلك عنه ، بينما كان علمه بنفسه من حيث الاعتبار الثانى السبب فى أن تصدر عنه نفس الفلك .

وهكذا ، ثلاث جهات مختلفة فى الأفضلية ينشأ عنها وجود ثلاثة أمور مختلفة فى الشرف والرتبة أيضا :

• فالعلم بالموجد الأول : وهو أشرف أنواع علم العقل ، ينشأ عنه عقل مفارق آخر ، هو أشرف الموجودات الصادرة عنه .

• وعلم العقل بنفسه من حيث اعتبار ذاته الممكنة : أضعف مراتب علمه ، وينشأ عنه جرم الفلك ، الذى هو أضعف الموجودات الصادرة عنه ، وأقلها فى الدرجة .

• وبين هذا وذاك فى الرتبة علم العقل بنفسه من حيث كونه واجب الوجود عن موجده الأول : وينشأ عنه ما هو بين العقل المفارق للفلك وبين جرمه فى منزلة الموجودات الصادرة ، وهو نفس الفلك .

وعلى هذا النحو تذكر الكيفية فى نشأة كل عقل مفارق لفلك ، ونشأة نفسه وجرمه ، عن عقل مفارق سابق عليه . وصدور الموجودات بهذه الكيفية وعلى الترتيب السابق لا يخرج الموجد الأول عن كونه موجدا للكل ، ومؤثرا فى الجميع .

« .. فتعقله (أى الموجد الأول) علة للوجود على ما يعقله .

ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده ، لا أن وجوده لأجل وجود شىء آخر غيره .

وهو فاعل الكل ، بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضا تاما مباينا لذاته .

ولأن كون ما تكون عن الأول انما هو على سبيل اللزوم — اذ صح

أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ـــ فلا يجوز أن يكون أول الموجودات ، وهى المبدعات ، كثيرة : لا بالعدد ، ولا بالانقسام الى مادة وصورة ، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر . والجهة والحكم الذى فى ذاته ، الذى منه يلزم هذا الشيء ، ليست الجهة والحكم الذى يلزم عنه لا هذا الشيء ، بل غيره . فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام ، أو شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد ، مثل مادة وصورة لزوما معا ، فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته . وتانك الجهتان اذا كانتا لا فى ذاته ، بل لازمتين لذاته .. فالسؤال فى لزومها ثابت حتى يكونا فى ذاته ، فيكون ذاته منقسما بالمعنى ، وقد منعنا هذا قبل ، وبيّنا فساده .

فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد ، وذاته وماهيته موجودة لا فى مادة (أى مجردة) . فليس شيء من الأجسام ، ولا من الصور التى هى كمالات الأجسام ، معلولا قريبا منه ، بل المعلول الأول عقل محض (مفارق) ، لأنه صورة لا فى مادة . وهو أول العقول المفارقة التى عددناها ، ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق .

فبين أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول (وهو أول الموجودات عن العلة الأولى الواجبة الوجود لذاتها) صورة مادية ، ولا ألا يكون مادة أظهر .. فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلا ؛ بل عقلا (محضا) .

وأنت تعلم أن ههنا نفوسا وعقولا مفارقة كثيرة ، فمحال أن يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس له وجود مفارق . لكنك تعلم

أن فى جملة الموجودات عن الأول أجساما ـــ اذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود فى حد نفسه وأنه يجب بغيره ، وعلمت أنه لا سبيل الى أن تكون عن الأول بغير واسطة ، فهى كائنة عنه بواسطة . وعلمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة واحدة محضة ، فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد ، فبالحرى أن تكون الأجسام عن المبـــدعات الأولى بسبب اثنينية يجب أن تكون فيهـــا ضرورة ، أو (بسبب) كثرة كيف كانت ، ولا يمكن فى العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما أقول :

ان المعلول بذاته ممكن الوجود ، و بـ « الأول » واجب الوجود ، وهو يعقل ذاته ويعقل « الأول » ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة :

- معنى عقله لذاته ممكنة الوجود فى حد نفسها .
- وعقله وجوب وجوده من « الأول » المعقول بذاته .
- وعقله « الأول » .

وليست الكثرة له عن الأول : فان امكان وجـــوده أمر له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده ، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمـــة لوجوب حـــدوثه عن الأول ، ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم تتبعها كثرة اضافية ليست فى أول وجوده وداخلة فى مبدأ قوامه ، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ، ويكون ذلك أيضا واحدا ، ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء ، فتتبع من هناك كثرة كلهـــا تلزم ذاته .. فيجب اذن أن يكون

مثل هذه الكثرة هى العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الأولى ، ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها الا واحد ، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم ، ثم لا امكان كثرة هناك الا على هذا الوجه فقط .

وقد بان لنا — فيما سلف — أن العقول المفارقة كثيرة العدد فليست اذن موجودة معا عن الأول ، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه ، ثم يتلوه عقل ، وعقل ..

ولأن تحت كل عقل (مفارق) فلكا بمادته (جسمه) ، وصورته — التى هى النفس ، وعقلا دونه ، فتحت كل عقل (مفارق) ثلاثة أشياء فى الوجود .. فيجب أن يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول فى الابداع ، لأجل التثليث المذكور فيه ، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة ، فيكون اذن :

— العقل الأول يلزم عنه — بما يعقل « الأول » .. وجود عقل (مفارق) تحته .

— وبما يعقل ذاته .. وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها ، وهى النفس .

— وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته .. وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة فى جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وهو الأمر المشابك للقوة .

فبما يعقل « الأول » يلزم عنه عقل ، وبما يختص بذاته على جهتيه

(تلزم) الكثرة الأولى بجزأيها ، أعنى المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة أو بمشاركتها ..

وكذا الحال فى عقل عقل ، وفلك فلك ... حتى ينتهى الى العقل الفعال الذى يدير أنفسنا .. » (١) .

ويذكر ابن سينا هذا المعنى — وهو ضرورة أن يكون الموجود الأول بعد واجب الوجود لذاته عقلا مفارقا ، وواحدا بالذات — مركزا فى نص آخر له فى كتابه « الاشارات » ، ومع تركيزه لا يخالطه لبس ولا غموض يقول :

« هداية وتحصيل : فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر فى جنس ولا نوع ، فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت أيضا أن الأجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هى من هذه الكثرة . وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط أحدهما ، ولا مبدأ للجسم لا بتوسط ، فيجب اذن أن يكون المعلول الأول منه جوهرا واحدا من هذه الجواهر العقلية ، وأن تكون الجواهر العقلية الأخرى بتوسط ذلك الواحد ، والسماويات (الأفلاك) بتوسط العقليات » (٢) .

واذا كان صدور الأفلاك ، بما لها من عقول ونفوس وأجرام ، عن الموجد الأول على نحو ما ذكر : أول عقل لأقصى فلك نشأ وحده مباشرة عن الموجد الأول ، ثم بتوسط هذا العقل نشأ عقل ثان وفلك

---

(١) « النجاة » : ص ٢٧٥ : ٢٧٨ .

(٢) جـ : ص ٤٣ .

آخر ، ثم بتوسط العقل الثانى نشأ عقل ثالث وفلك آخر ، ثم بتوسط العقل الثانى نشأ عقل ثالث وفلك ثان .. الخ ، فعالم العقول جملة هو الواسطة فى نشأة العالم الأرضى عن الموجد الأول ، كما أن العقل الأول من العقول هو وحده الواسطة الأولى وعلى سبيل الحقيقة بين العالم كله الممثل للكثرة والقائم عليها ، وبين الموجد الأول الواحد وحدة مطلقة ومن كل وجه .

« ومما لا شك فيه أن ههنا — فى العالم الأرضى — عقولا بسيطة مفارقة .

وتحدث مع حدوث أبدان الناس ، ولا تفسد ، بل تبقى .

وليست صادرة عن العلة الأولى (مباشرة) لأنها كثيرة مع وحدة النوع ، ولأنها حادثة ليست بمعلولات قريبة ، لهذا المعنى : وهو أن الكثرة فى عدد المعاولات القريبة محال .. فهى اذن معلولات « الأول » بتوسط ..

فيجب اذن ، أن يكون المعلول الأول عقلا (مفارقا) ، واحدا بالذات ، ولا يجوز أيضا أن يكون عنـه (عن المعلول الأول) كثرة متفقة النوع : وذلك لأن المعانى المتكثرة التى فيه وبها يمكن وجود الكثرة عنه .. ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضى الآخر فى النوع ، فلم يزل كل واحد منها ما يلزم الآخـر بل طبيعة أخـرى ، وان كانت متفقة الحقائق فبماذا تخالفت وتكثرت ، ولا انقسام بمادة هناك ؟

فاذن المعلول الأول لا يجوز عنه وجوب كثرة الا مختلفة النوع .

فليست هذه الأنفس الأرضية كائنة عن المعلول الأول بلا توسط علة أخرى موجودة . وكذلك عن كل معلول أول عال .. حتى ينتهى الى معلول يكون عنه كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد ، المتكثرة بالعدد والنوع معا ؛ فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات . وهذا بعد استتمام السماويات كلها ، فيلزم عقل بعد عقل .. حتى تتكون كرة القمر ، ثم تتكون الاسطقسات وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع كثير بالعدد من العقل الأخير ؛ فانه اذا لم يكن السبب فى الفاعل وجب أن يكون فى القابل ضرورة .. » [1] .

* * *

وحاصل ما تقدم أن تصوير نشأة العالم السماوى — وتصوره أيضا — عن « الأول » الواحد وحدة مطلقة ، قام :

- على فرض أن هناك فى عالم السماء أنواعا ثلاثة من الموجودات ، مختلفة فى الذات والقيمة ، وموزعة الى : عقل ، ونفس ، وجسم . وربما كان للعقيدة الدينية أثر فى التنويع ، وأثر كذلك فى اختلاف القيم .
- وعلى أن العقل الانسانى — فى التفلسف الاغريقى القديم — لا يتصور نشأة الكثرة المختلفة فى الحقيقة ، والقيمة ، دفعة واحدة عن الواحد وحدة مطلقة .

واذا كان العقل هو صاحب الأثر الأقوى فى العالم السماوى ، وصاحب المرتبة العليا بعد الموجد الأول فى الشرف والأفضلية ، فهو أيضا الواسطة فى نقل تأثير الموجود الأول الى العالم الأرضى . وهكذا :

---

(١) « النجاة » : ص ٢٧٩ — ٢٨٠ .

نجد الله أو واجب الوجود هو الفاعل فى الكل ، اما عن طريق مباشر على نحو ايجاده للعقل الأول ، أو غير مباشر على نحو ايجاده للموجودات الأخرى ، سماوية أو أرضية .

وابن سينا ان شارك الفارابى فى تصوير نشأة العالم السماوى عن الله الواجب الوجود ، يجعل العقل الأول الصلة المباشرة بينهما ، وشاركه كذلك فى تصوير وجود العالم الأرضى عنه أيضا لكن بتوسط العقول المفارقة جملة ، فانه يمتاز عنه بالتعليل فى التصوير ، ويعرضه للفكرة فى أساليب مختلفة . ووضع نصوصه هنا أمام نصوص الفارابى فى كتابه « عيون المسائل »[1] كاف فى وضوح الفرق بين تصوير كل منهما ، وعرضهما للفكرة الواحدة .

والى هنا حاول ابن سينا أن يجيب على هذه الأسئلة :

- لماذا كان أول الموجودات عن الله الواجب الوجود واحدا بالذات ، أو لماذا لا توجد عنه الكثرة دفعة واحدة ؟[2] .
- ولماذا كان أول الموجودات عنه عقلا (مفارقا) ، ولم يكن نفسا ، أو جرما ؟[3] .
- وكيف يتكثر العقل الأول بالاعتبار ، مع أنه واحد بالذات ؟[4].
- وكيف كانت هذه الكثرة الاعتبارية فى الذهن سببا فى وجود الكثرة الحقيقية فى الوجود ؟[5] .

---

(١) ص ٦٨ — ٦٩ .

(٢) يراجع أيضا « النجاة » : ص ٢٧٥ ، ٢٧٧ .

(٣) يراجع المصدر السابق كذلك ، ص ٢٧٥ .

(٤) يراجع المصدر السابق فى ص ٢٧٦ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٢ .

واذا تحدث ابن سـينا حتى الآن عن موجودات السـماء باسم الأفلاك ، وما لها من عقول مفارقة ونفوس وأجرام ، وجارى بذلك مصطلحات الفلسفة ، فانه فى موضع آخر يحاول أن يبين أن هـذه الأفلاك تتفق مع « الملائكة » فى لسان الشرع ، سواء فى الطبيعة ، أو المهمة والغاية :

ففى « رسالة الحدود » يقول فى حد المَلَك :

« هو جوهر بسيط ذو حياة ونطق ، عقلى غير مائت ، وهو واسطة بين البارى عز وجل والأجسام الأرضية ، فمنه عقلى ، ومنه نفسى ، ومنه جسمى » .[1]

ويقول فى رسالة اثبات النبوة :

« ثم بينو (أى الحكماء المتشرعون) أن الأفلاك لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر . وقد ذاع فى الشرع أن الملائكة أحياء قطعا ، لا يموتون ، كالانسان الذى يموت . فاذا قيل ان الأفلاك أحياء ناطقة لا تموت ، والحى الناطق غير الميت يسمى ملكا ، فالأفلاك تسمى ملائكة »[2] .

وعلى كل حال ، فقد التزم ابن سينا القول بالوساطة بين الموجـد الأول الواحد من كل وجه وبين ما عداه المتكثر الناشىء عنه ، توفيقا منه بين الفلسفة والدين :

• راعى الفلسفة : فى حرصها على كون الواجب بذاته — وهو الذى جعل فى الدين الموجد الأول — واحدا من جميع جهاته ، أى واحدا فى الواقع والتصور .

(١) كتاب « رسائل فى الحكمة والطبيعيات » : ص ٨٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٢٨ .

• وراعى الدين : فى ربط العالم بهذا الواجب لذاته ، على نحو أن أفراد العالم ، وهى كثيرة كثرة لا نهاية لها ، صادرة عن الواجب بفعل وايجاد منه .

اذ لو روعيت الفلسفة وحدها لما تحتم القول بصـدور شيء عن الواجب لذاته ، لأن التزام ذلك يؤدى اذا كانت هناك كثرة صدرت عنه الى مخالفة بعض خصائص الواجب ، وهو الوحدة المطلقـة له . كما أن رعاية الدين وحده كانت لا تتطلب التشدد فى معنى الوحـدة لله على النحو الذى أرادته الفلسفة ، وهو أنه واحد فى الواقع والتصور الذهنى ، مادام يؤمن الدين على أن الهه واحد لا شريك له فى ايجاد الكون كله .

وابن سينا فى الوساطة لم يخرج بها عن الهدف الذى اتجه اليه الفارابى قبله ، وهو محاولة حل المشكل الناشيء عن نقل « الواجب بذاته » من الفكر الاغريقى مع ماله من خصائص وصفات الى الله الموجد ، والفاعل فى الدين . ذلك المشكل الذى يتلخص فى كيف : يلتقى موجود من ألزم لوازمه الوحدة من كل وجه التى تضار لو تصور الذهن صدور كثرة عنه ، مع موجود آخر من أخص خصائصه الفعل والايجاد لما سواه الكثير ، كثرة لا تحد .

ولكن ، هل لنا أن نقطع بأن كلا من الفارابى وابن سينا لم يسبق باثارة هذا المشكل ، وبالتالى لم يسبقا بمحاولة عقلية فيه على نحـو ماوجد عندهما ؟ أم أن عملية التوفيق بين الدين والفلسـفة ـــ وقد سبقا بها قطعا فى تفلسف اليهود والمسيحيين ـــ لابد أن توحى بمثل هذا المشكل وبمحاولة عقلية لحله ؟ .

معرفة الوجود فى نظر ابن سينا :

والآن اذا أردنا أن تتعرف رأى ابن سينا فى معرفة الوجود وفى وسيلة ادراكه ، وقيمة وسائل معرفته ان تعددت ، وجدنا أن ما ينسب اليه الآن فى كتبه فى هذا الشأن لا يخرج فى حقيقته عما عرف للفارابى قبله ، وما عرف لفلاسفة الاغريق ، وأخيرا عما أوصت وتوصى به طبيعة الأديان كذلك .

فالوجود — استخلاصا من كلام ابن سينا — كما ينقسم الى واجب وممكن ، يجوز أن ينقسم أيضا الى مجرد عن المادة والى متصل بها . والمجرد عن المادة هو ما يعرف بالفعل أو « المجرد » ، وعالمه هو ما يعرف بعالم العقول أو المجردات . والمتصل بالمادة هو ما يعرف بالمادى أو المحسوس ، وعالمه هو ما يعرف بعالم المادة أو العالم المحسوس .

ووسيلة ادارك الوجود كله يجب أن تكون كذلك متنوعة ، تبعا لتنوع الوجود نفسه الى واجب وممكن ، أو مجرد عن المادة ومتصل بها ....

فالانسان — فى نظر ابن سينا — كمدرك للوجود ، أو كمحاول لادراكه يتوسل بـ «عقله» لمعرفة عالم العقول أو المجردات ، ويتوسل بـ « حسة » للوقوف على عالم المادة ، أو العالم المحسوس . وهو اذ يتوسل باحدى الوسيلتين لمعرفة الوجود ، المجرد عن المادة منه ، والمختلط بها فيه ، يفعل ما تمليه الطبيعة الانسانية وطبيعة الوجود ذاتها : فالانسجام لا يتم بين الوسيلة وهدفها ، أو بعبارة أخرى لا توصل الوسيلة الى هدفها الا اذا كانت من جنسه . والعقل الانسانى من

طبيعة عالم العقول ، وحواس الانسان من جنس عالم المادة . ويتعين اذن كى يقف الانسان على نوعى الوجود ، العقلى والمادى ، أن يضطر فى سبيل وقوفه عليهما أن يوجه من طبيعته الخاصة لكل من النوعين ما يناسبه ، على نحو ما ذكر .

وابن سينا — كالفارابى — لم يضع الوجود كله ولا أنواعه المتعددة فى مرتبة واحدة ؛ بل جعل أساس تنوعه وتعدده اختلافه فى المرتبة والقيمة : فعالم العقول ان كان فى الجملة أفضل من عالم المادة والحس ، فالموجود الأول أفضل العقول أو المجردات كلها ، وبالتالى أفضل الوجود كله : عقلية ومادية ، وسماوية وأرضية . ولأن الموجود الأول أفضل الموجودات على الاطلاق ، فالذى من هذه الموجودات يقرب من ذاته يكون أفضل من غيره منها ، والذى يبعد عنه يكون أقل من الدرجة ، كثيرا أو قليلا ، منه طبعا ، وكذا مما يليه .

« ويجب أن نعلم أن الوجود اذا ابتدأ من عند الاول ، لم يزل كل تال منه ادون مرتبة من الأول ، ولايزال ينحط درجاب :

- فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية : المجـردة التى تسمى عقولا .

- ثم مراتب الملائكة الروحانية التى تسمى نفوسـا : وهى الملائكة العملية .

- ثم مراتب الأجرام السماوية : وبعضها أشرف من بعض ، الى أن تبلغ آخرها .

ثم من بعدها يبتدىء وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة ، فتلبس أول شيء صورة العناصر ، ثم تتدرج يسيرا يسيرا ، فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذى يتلوه ، فيكون أخس ما فيه :

- المادة (المطلقة) .
- ثم العناصر .
- ثم المركبات الجمادية .
- ثم الناميات .
- وبعدها الحيوانات .
- وأفضلها الانسان .
- وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل ، ومحصلا للأخلاق ، التى تكون فضائل علمية .
- وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة ... » [1] .

وابن سينا هنا فى ترتيب الوجود جعله تنازليا فى عالم العقول ، وتصاعديا فى عالم المادة . أى أنه فى عالم العقول ابتدأ من الأكمل الى الأدنى فى الكمال فيه ، وفى عالم المادة ابتدأ من الأدنى الى الأكمل فيه . وعلى كل حال نظر الى الوجود نظرة مختلفة ، ورتبه الى درجات فى المنزلة ، بعد مانوعه الى أنواع متعددة .

واختلاف الوجود عنده فى الدرجة والقيمة — بعد تنوعه الى أنواع ، أو بناء على تنوعه الى أنواع — تبعه اختلاف وسيلة ادراكه فى المنزلة والتقدير ..

---

(١) كتاب « النجاة » : ص ٢٩٩ .

فالعقل الانسانى ، لأنه وسيلة ادارك العالم المتميز فى الجملة من الوجود ، وهو عالم العقول أو المجردات ، أشرف وأدخل فى القيمة من الحس الذى هو وسيلة معرفة العالم الخسيس فى الجملة من الموجود ، وهو عالم المحسوس ، والمعرفة العقلية أفضل من المعرفة الحسية . وصاحب المعرفة العقلية من الناس يتميز فى الرتبة عن صاحب الضرب الثانى من المعرفة ، وحظه فى اللذة والكمال والسعادة أبلغ منه .

« تنبيه : كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك ، وهو بالقياس اليه خير . ثم لا شك فى أن الكمالات وادراكاتها متفاوتة : فكمال الشهوة مثلا أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ، ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة . وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما . وكمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكيفية شعور بأذى يحصل فى المغضوب عليه . وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه أو ما يذكره ... وعلى هذا سائر القوى .

وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه — مجردا عن الشوب — مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية ، ثم بعد ذلك ، تمثلا لا يمايز الذات ، فهذا الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل . وما سلف فهو الكمال الحيوانى .

والادراك العقلى خالص الى الكنه عن الشوب ، والحسى شوب كله. وعدد تفاصيل العقلى لا يكاد يتناهى ، و (تفاصيل) الحسية محصورة قلة ، وان كثرت فبالأشد والأضعف .

ومعلوم أن نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك ، والادراك الى الادراك : فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جليلة الحق الأول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة ، وكذلك نسبة الادراكين » [١] .

وابن سينا يردد هذا المعنى فى عبارة أخرى ، ربما كانت أوضح وأبين ، فى قوله :

« ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة « الكل » والنظـام المعقول فى الكل ، والخير الفائض فى الكل ، مبتدأ من مبدأ الكل ... سالكا الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة (العقول) ، ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما من التعلق بالأبدان (النفوس) ... ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك .. حتى تستوى فى نفسها هيئة الوجود كله ، فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله ، مشاهدا لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ، ومتحدا به ، ومنتقشا بمثاله وهيئته ، ومنخرطا فى سلكه ، وصائرا من جوهره .

وهذا الكمال لا يقاس بسائر الكمالات وجودا ودواما ولـذة وسعادة ، بل هذه اللذة أعلى من اللذات الحسية ، وأعلى من الكمالات الجسمية ، بل لا مناسبة بينهما فى الشرف والكمال » [٢] .

« ... وأما أنه كم ينبغى أن يحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتى تجاوز به الحد الذى فى مثله تقع الشقاوة ، وفى تعديه

(١) كتاب « الاشارات » : جـ ٢ ص ٩١ .

(٢) كتاب « النجاة » : ص ٢٩٣ .

وجوازه ترجى السعادة ، فليس يمكننى أن أنص عليه نصا الا بالتقريب وأظن أن ذلك :

أن يتصور الانسان المبادىء المفارقة تصورا حقيقيا ، ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تتناهى ، ويتقرر عنده هيئة « الكل » ونسب أجزائه بعضها الى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه ، ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق أن « الذات » المتقدمة لـ « الكل » أى وجود يخصها ، وأية وحدة تخصها ، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ، ولا تغير بوجه من الوجوه ، وكيف ترتبت نسبة الموجودات اليها .

ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا ، وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلائقه الا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم (العقلى) فصار له شوق الى ما هناك ، وعشق لما هناك ، يصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة » [١] .

فموضوع المعرفة عند ابن سينا ، اذن هو السبب فى اختلاف قيمة وسائلها ، واختلاف قيمة المعرفة أيضا . ولا يبدو عنده أن الوسيلة نفسها تمنح المعرفة قيمتها : فعالم العقول لأنه شريف وكامل ، أضفى على العقل الانسانى ، الذى هو وسيلة ادراكه ، قيمة أرفع من قيمة الحواس وليس العكس . وهو : أن العقل لأنه يتجه بعمله نحو العالم

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ .

العقلى أو المجرد أو لأنه يختص بادراك هذا العالم العقلى ، يهب هذا العالم قيمة أرفع من قيمة عالم الحس والمادة .

وكذلك كان عند ابن سينا موضوع المعرفة نفسه — وليست وسيلتها من عقل أو حس — هو السبب فى تمييز الناس بعضهم عن بعض ، وفى اختلاف قيمهم ومنازلهم ، واختلاف حظهم فى الكمال والسعادة : فمنزلة العارف بالعالم المجرد أرفع ، وحظه فى الكمال والسعادة أكثر ، من منزلة العـارف بالعالم الحسى ومن حظـه . والذى يعرف الله — كما يرى ابن سينا — على الوجه الذى حددته فكرة واجب الوجود ، ويقف على نظام « الكل » كما تشرحه نظرة الصدور وتدرج الموجودات بعضها عن بعض : من المجرد الى المادى المحسوس ، أعلى قيمة ، وأوفى حظا وأحسن بهجة ، من ذلك الذى لم يدرك الله ولم يقف على الكل ، على هذا الوجه الفلسفى الخاص .

وجعل موضوع المعرفة ، لاوسيلتها ، الفيصل فى قيمة المعـرفة هو من النقط الرئيسية التى تميز الفلاسفة القدامى وفلاسفة القرون الوسطى من جانب ، وفلاسفة عصر النهضة والمحدثين من جانب آخر . وأغلب الظن أن طبيعة الدين ، كما سبق [1] أن ذكرنا ، هى التى حددت للقدامى — وربما من طريق غير مباشر — ومتفلسفى القرون الوسطى ، مقياس القيم للوجود وكائناته ، وبالتالى لمعرفته ووسائل ادراكه .

والى هنا نجد ابن سينا فى شرحه لمعرفة الوجود لم يتجاوز دائرة الطبيعة ولا دائرة الانسان فى شرح ادراك الانسان للعالم ، ووقوعه على الوجود كله . فرغم أنه ينظر الى هذا الوجود على أنه يتنوع الى مجرد ومادى ، أى الى عالم الانسان وعالم ما فوقه ، جعل معرفته كله

---

(١) راجع ص ٣٧٠ ، ٣٧١ : الكتاب الثانى من « الجانب الالهى » .

مابدا منه وما خفى من اختصاص الانسان وفى حدود استطاعته ، ولم يعلق ادراكه اياه على قوة أخرى فوق استطاعته الانسانية الذاتية .

ولكن أيبقى ابن سينا فى دائرة هذا الشرح للمعرفة ووسائلها ؟؟.

ان ابن سينا لم يكن فيلسوفا فحسب ، بل كان مع تفلسفه ــ ان لم يكن قبل ذلك ــ من المدافعين عن العقيدةالدينية . واذنلابد أنيتجاوز الدائرة السابقة وهى دائرة الطبيعة الى دائرة الميتافيزيقا ، وحتى لو لم يعلن تمسكه بالدين عن طريق عمله العقلى ، وهو توفيقه بين الدين والفلسفة ، كان لا بد أن يتجاوز هذه الدائرة ، ويذهب باستقلال الانسان فى معرفته للوجود كله ، ويربطه فى معرفته اياه بقوة أخرى فوقه ، وهى قوة السماء .

ذلك أن طبيعة التفلسف فى عصره ــ وهى متصلة بطبيعة تفلسف القدامى فى العصر الاغريقى ــ كانت توحىحتما بهذا الربط ؛ فالانسان المتفلسف منذ عصر الاغريق الى عصر النهضة ، رغم أنه يدعى ــ وبالأخص أيام الهيلنيين ــ التخلى فى تفلسفه وفى عمله العقلى عن مؤثرات الدين ، لم يتخل فعلا عنه فى تفلسفه ، ولم يزل الدين هو الموجه الأول له فى عمله العقلى ، اما عن طريق مباشر ، أو غير مباشر .

والدين اذن كان له تأثير على الانسان ، فأوضح مظهر لهذا التأثير هو اعتقاده عدم استقلال الانسان فى الكون : ان فى حركته فيه ، أو فى وقوفه عليه ، وذلك نتيجة اعترافه بقوة أخرى فوقه تفوققوتهالشخصية. ومدى تفوق القوى الأخرى على قوة الانسان يختلف باختلاف الأديان والعقائد ، وباختلاف ايمان التابعين بما جاء فيها ، خاصا بالمعبود وبنفوذه .

ومن هنا وصف بعض مؤرخى الفلسفة ، وهم بعيدو النظر فى

ذلك ، « فلسفة ما قبل عصر النهضة » بأنها تحاول مزج المنطق بالدين ، ومزج الطبيعة بما بعدها ، ومزج ما للانسان بما لمعبوده . ولأنها حاولت ذلك قالت بأدنى فى الوجود وأعلى فيه ، وحاولت أن توجد صلة بين الأعلى والأدنى ، وأن تنقل الانسان فى نظرته من الأدنى الى اجتلاء محاسن الأعلى ، وجعلت من الصلة بين الأعلى والأدنى سلما تهبط عليه الموجودات عند خلقها ، وترقى عليه من جديد عند عودتها الى بارئها . واتخذت من بعض المخلوقات — وهم الملائكة ، أو عقول الأفلاك — وسطاء ينقلون أثر الله أو العلة الأولى لباقى الموجودات ، كما يكونون وسطاء فى تقريب الانسان — من بينها على الأخص — الى موجده وموجد الكون كله ، عن طريق العمل الصالح والرياضة النفسية .

ولم يشذ ابن سينا فعلا عن طابع التفلسف الذى كان فى وقته ، والذى وجد قبل وقته ، عندما شرح معرفة الانسان للوجود : فحد من جديد استقلال الانسان فى معرفته للوجود ، وجعل فيها فراغا تشغله القوة التى تفوقه فى الكون ، وحول من القوة الانسانية الذاتية ، التى كانت الى الآن ايجابية وفاعلة ، جانبا سلبيا يقبل أثر غيره ، وينتقش عليه صنيع من يفضله فى هذا الوجود .

« ... فبقى أن ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات — اذ هو جوهر عقلى بالفعل — اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة . وهذا انما يكون أيضا اذا اكتسبت (نفوسنا) هذا الاتصال » (١) .

---

(١) كتاب « الاشارات » : جـ ١ ص ١٥٨ .

« اشارة : ولنفسك أن تنتقش ذلك العالم (العقلى) بحسب الاستعداد وزوال الحـائل ، وقد علمت ذلك فلا تستنكر أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ... »[1] .

وابن سينا وان لم يبلغ فى نصه هذا من التفصيل فى التعبير عن الفكرة مبلغ الفارابى فى نصه عليها ، الذى رويناه عنه فيما مضى[2] ، لا يخرج عن فكرة الفارابى فى أساسها ، شأنهما فى كل فكرة ارتضياها عن الاغريق ، وحاولا التوفيق بينها وبين الاسلام .

وهكذا شأنهما : فى الوجود فى تقسيمه وتنوعه ، وفى اختلاف قيم أنواعه ، واختلاف وسائل ادراكه ، وفى ربط هذه الأمور كلهـا بعضها ببعض .

وهكذا شأنهما : فى طريقة التفلسف فى معالجة الوجود ، ومنهج التوفيق بين آراء الاغريق فيه وبين آراء الاسـلام التى جاء بهـا فى شأنه .

كل هذا وغيره لا يختلف فيه الكندى عن الفارابى ، ولا الفارابى عن ابن سينا ، الا فى طريقة التعبير والتصوير . ولعل ما نعبر عنه هنا بالاختلاف فى التعبير والتصوير هو ما يرمى اليه الشهرستانى ، فى تمييزه ابن سينا عن غيره من فلاسفة المسلمين الأرسطيين ، بقوله :

« ... وانما علامة القوم ورئيسهم أبو على الحسين بن عبد الله ابن سينا .. قد سلكوا فى كلامهم طريقة أرسطوطاليس فى جميع ما ذهب

---

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ١٣٠ .

(٢) ض ٤٤٣ وما بعدها من الكتاب الثانى من (الجانب الالهى) .

اليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين .

ولما كانت طريقة ابن سينا أدق ، ونظره فى الحقائق أغوص ، اخترت نقل طريقته من كتبه على ايجاز واختصار ، كأنها عيون كلامه ومتون مراميه ، وأعرضت عن نقل طرق الباقين .. وكل الصيد فى جوف الفرا » [١] .

* * *

واذا كنا حتى الآن فى عرضنا لفكرة الوجود عند فلاسفة المسلمين، أصحاب الاتجاه الأرسطى ، تناولناها عند أشهرهم واحدا واحدا : فتناولناها عند الكندى والفارابى وابن سينا ، رغبة فى أن يكون الحكم باتفاقهم فى الرأى ؛ واختلافهم فى صياغته والتعبير عنه ، قائما على أساس واضح ومقدمات معروفة غير مجملة ، فانا فى الحديث فيما سيأتى عن موقفهم من فكرة واجب الوجود سنكتفى بعرض موقفهم دفعة واحدة ، دون تكراره باتباع ذكره عند كل واحد منهم — على نحو ما أسلفنا فى فكرة الوجود ، بعد ما تبين لنا اتفاقهم هنا فى أصول الفكرة الفلسفية نفسها ، وفى طريقة التوفيق بينها وبين الاسلام .

على أنه اذا وجدنا لأحدهم رأيا خاصا : كتعديل فى أصل الفكرة يتميز به عن غيره منهم ، ويعد به معدلا فى جوهرها ، حددنا هذا الرأى أولا ، وأشرنا الى صاحبه على انفراد .

---

(١) كتاب « الملل والنحل » : جـ ٤ ، ص ١٨ (طبعة صبيح) .

واجبُ الوُجـُـود

قيمة المشكلة فى نظر الفكر الاسلامى :

هذه المشكلة وان عرضنا لها فيما مضى على سبيل التبع مرتين : مرة فى الحديث عن « الوجود » فى نظر أرسطو ، وأخر فى سياق عرض آراء فلاسفة المسلمين فيه بوجه عام ، الا أن عرضها هناك على هذا النحو لم يوف كل ما لها من عناصر ، ثم هو لا يعبر تماما عن قيمتها التى لها فى نظر الجدل العقلى الاسلامى بين المشاكل الالهية الأخرى .

وتتضح قيمتها فى النظر الاسلامى اذا عرف أنها محاولة عقلية انسانية لتحديد الموجود الأول ، وأنها قد تلتقى أو تفترق مع ما جاء به الاسلام .

هى أولى المسائل التى تتصل اتصالا مباشرا بذات الله ، والتى قد يكون لما جاء بشأنها من آراء أجنبية أثر ايجابى أو سلبى فى توجيه المسلمين كجماعة ، أو أفراد .

ولأن ما جاء فيها من تحديدات يتعلق مباشرة بذات الله انفردت هذه الفكرة بكثرة ما دار حولها من خلاف بين المسلمين ، كما انفردت بعمق ما أبدوا فيها من آراء .

ولهذا نؤثر أن نعرض لها هنا مرة أخرى على سبيل الاستقلال ، وأن نذكر العناصر الرئيسية فيها التى كانت مثار اهتمام المسلمين ، كما كانت مثار الاختلاف والنزاع فيما بينهم .

وهذه العناصر يمكن أن تتركز فى ثلاث مسائل فرعية :

- فى الاستدلال على وجود واجب الوجود .
- وفى وحدانيته .
- ثم فى علمه .

واذ نذكر هذه العناصر الآن نذكرها طبعا من وجهة نظر الفلاسفة الاسلاميين ، لأنا لم نزل نعرض موقفهم ، كطائفة من طوائف المسلمين ، مما ورد اليهم من آثار العقل الاعريقى .

دليل واجب الوجود

يستدل ابن سينا ، وكذا الفارابى ، على وجود « واجب الوجود بذاته » من نفس الوجود ، أى من حيث هو ، بغض النظر عن المشاهد الواقع . ويدعى كل منهما أن تصور الذهن للوجود وحده يؤدى به حتما الى الاعتراف بـ « واجب الوجود بذاته » . ولم ير أحدهما حاجة أو ضرورة ملجئه الى استخدام المشاهد والواقع فى الوصول الى ذلك ، على نحو ما لجأ المتكلمون (١) ، مادام العقل يستطيع من الوجهة النظرية البحتة الوصول الى وجوده .

فاذا جاء الواقع المشاهد وأيد العقل فى ذلك كان طريقا ثانيا فى الاستدلال على وجود الواجب بذاته ، ولكنه ليس متعينا ، كما أنه ليس أولى بخاصة العقلاء .

---

(١) وكذا ما يوحى به ظاهر القرآن الكريم ، من مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء ، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ، فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون » — (سورة البقرة ٢١ ، ٢٢) .

ومثل قوله : « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا ، ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات ، وهو بكل شىء عليم » — (البقرة آية ٢٩) .

ومثل قوله : « والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم . ان فى خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، لآيات لقوم يعقلون » (البقرة : ١٦٤) .

يقول ابن سينا :

« تنبيه : تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ، ووحدانيته ، وبراءته من السمات ، الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ، وان كان ذلك دليلا عليه . لكن هذا الباب (فى الاستدلال) أوثق وأشرف ، أى اذا اعتبرنا حال الوجود فتشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود . والى مثل هذا أشير فى الكتاب الالهى : (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) — أقول : ان هذا حكم لقوم ، ثم يقول — فى الكتاب الالهى أيضا — : (أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد) — أقول : ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به ، لا عليه . » [1] .

ويقول الفارابى :

- « لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة .
- ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض ، وتعلم أنه لا بد من موجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الموجود بالذات .

فان اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد ، وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل . تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك ، وتعرف بالصعود أن هذا غير هذا . (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد) [2] .

---

(١) ابن سينا فى كتاب « الاشارات » : ج ١ ، ص ٢١٤ .
(٢) الفارابى فى كتاب « فصوص الحكم » : ص ١٣٩ .

وابن سينا ان اتخذ من النظر فى الوجود نفسه دليلا على وجود الواجب بذاته ، لا يقال فى مسلكه هذا : انه مسلك أصحاب الدليل الوجودى[1] ، الذين يتخذون من معنى الله — باعتبار أنه الكمال المطلق — دليلا على وجوده الواقعى ، هؤلاء لم ينظروا الى ما ينطوى عليه الوجود ، والى أن العقل ان افترضه نوعا واحدا فحسب ، وهو الممكن ، فقد افترض ما يؤدى الى محال : اما الى تسلسل الى مالا نهاية له أو الى دور . وانما نظروا الى ذات الله فقط ، واشتقوا مما لها من صفات وبالأخص مما لها من كمال مطلق وجوده فى الواقع ونفس الأمر ، وادعوا أن عدم وجوده وجودا حقيقيا فى واقع الأمر بناء على ذلك يناقض مطلق كماله .

لكن ابن سينا فى استدلاله على وجود الواجب بذاته من نفس الوجود استدل عليه من غيره لا من ذاته ؛ لأن مآل استدلاله فى نظرته الى الوجود وحده ، أن يجعل من ممكن الوجود دليلا على وجود واجب الوجود .

والطريق الآخر الذى لم يؤثره فى الاستدلال على وجود واجب الوجود ، وهو طريق العالم المشاهد ، يشارك طريقه الذى ارتضاه أيضا فى أن كلا منهما يلجأ الى غير الواجب بذاته فى الاستدلال على وجوده هو .. وبذا يغايران معا ما يسمى بالدليل الوجودى السابق الذكر . واختلاف أحدهما عن الآخر فى آن واحدا منهما يعمد الى المشاهد المحس ، وأن ثانيهما يستند الى أصل هذا المشاهد المحس ، قبل وقوعه ، وهو فى دائرة التصور الذهنى فحسب .

---

(١) من أشهرهم أسقف كنتربرى ، أنزيلم ، فى القرن الحادى عشر الميلادى . (تراجع ص ٣٨٢ هامش من الكتاب الثانى من « الجانب الالهى ») .

وقد لاحظ « ماركس هورتن » أن الشرقيين على الاطلاق لم يستخدموا ما يسمى بالدليل الوجودى فى الاستدلال على وجود الواجب بذاته . ثم هو يجنح فى تعليل عدم استخدامهم لهذا الدليل الى ما يصفه بالحزبية وبالتعصب ، فيقول [1] :

« ويبدو أنه لم يعرض فى الشرق دليل وجودى على وجود الله ويظهر أنه يلائم طبيعة الشعوب الشمالية من أمثال : أنزيلم ، وديكارت، وليبنتز ، على الرغم من أنه رفض رفضا تاما من عقلاء المدرسيين المسيحيين » [2] .

وابن سينا اذ يسلك فى الاستدلال على وجوب الواجب بذاته طريق الوجود نفسه ، يعتمد على بيان مقدمتين ضروريتين ، شرح فى احداهما بطلان التسلسل ، وبين فى الأخرى بطلان الدور . ثم بعد ذلك يذكر أن العقل فى تصوره الوجود لابد أن يصل الى واجب وجود بذاته ، بناء على أنه لو افترض الوجود كله من نوع واحد — هو نوع الممكن ، لأدى افتراضه هذا حتما : اما الى تسلسل فى العلل والمعلولات الى مالا نهاية ، أو الى دور فيها ، وكلاهما يحكم العقل باستحالة وقوعه .

والممكن ، سواء فى حدوثه أو ثباته ، يحتاج الى موجود واجب بذاته ، لأن العقل يحيل اذن التسلسل أو الدور اللذين يترتب أحدهما لا محالة على فرض حدوثه بذاته أو ثباته بذاته . فموطن الاستدلال على وجود الواجب بذاته عند فلاسفة المسلمين أصحاب الاتجاه الأرسطى هو الممكن فى ذاته . واذا قيل الآن : الممكن فى ذاته هو موطن الاستدلال

---

(١) فى كتابه « الفلسفة الاسلامية » : ص ٨٢ .

(٢) فى مقدمة الرافضين له : الراهب جونيلو ، وتوماس الأكفينى .

عندهم على وجود الواجب بذاته ، قيل أيضا : الوجود نفسه ، وليس العالم المشاهد .. هو فى نظرهم موطن الاستدلال على وجوب الواجب بذاته .

وابن سينا ، كالفارابى ، اذ يستدل على وجود الواجب فى ذاته من الممكن فى ذاته يستدل بأحد اعتبارين فيه :

- **باعتبار حدوثه**
- **وباعتبار ثباته**

ولا يتم الاستدلال بأحد اعتباريه فى نظره ، الا بعد أن يقر العقل باستحالة وقوع التسلسل فى العلل والمعلولات الى مالا نهاية ، واستحالة وقوع الدور فى العلل والمعلولات أيضا . فاذا كانت مادة الدليل على الواجب بذاته تشتق من الممكن فى ذاته ـــ أو على نحو ماقيل : من نفس الوجود فى الجملة ـــ فمقدمة هذا الدليل غير المباشر هى فرض بطلان التسلسل والدور . ولهذا يقل ألا يستتبع الاستدلال بالممكن ذكر بطلان واحد منهما ، أو كليهما فى النصوص التى تنسب لابن سينا أو الفارابى .

- والآن يصور ابن سينا الاستدلال بالممكن باعتبار حدوثه ، وهو استدلال فى الوقت ذاته بالوجود نفسه فى الجملة ، على وجود الواجب بذاته .

وفى تصويره الاستدلال بالممكن على هذا النحو يعتمد هنا فى حجية الدليل على بطلان التسلسل أولا ، فيقول :

« لا شك أن هنا وجودا ، وكل وجود فاما واجب أو ممكن : فان

كان واجبا : فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب ، وان كان ممكنا : فانا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده الى واجب وجود

وقبل ذلك فانا نقدم مقدمات :

فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون فى زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات ... بلا نهاية .

وذلك لأن جميعها : اما أن يكون موجودا معا ، واما ألا يكون موجودا معا ..

ــ فان لم يكن موجودا معا غير المتناهى فى زمان واحد ، ولكن واحد قبل الآخر : فلنؤخر الكلام فى هذا ...

ــ واما أن يكون موجودا معا : ولا واجب وجود فيه فلا يخلو : اما أن تكون الجملة بما هى تلك الجملة ــ سواء كانت متناهية ، أو غير متناهية ــ واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود .

ــ فان كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن يكون الواجب متقوما بممكنات الوجود .. هذا خلف !

ــ وان كانت ممكنة الوجود بذاتها .. فالجملة محتاجة الى مفيد الوجود ، فاما أن يكون خارجا منها أو داخلا فيها :

ــ فان كان داخلا فيها : فاما أن يكون واحد منها واجب الوجود وكان كل واحد ممكن الوجود ، هذا خلف !

ــ واما أن يكون (هذا الواحد) ممكن الوجود فيكون هو علة لوجود الجملة ، وعلة الجملة علة أولا لوجود أجزائها ــ ومنها هو ــ فهو علة لوجود نفسه . وهذا مع استحالته ان صح ، فهو من وجه ما نفس

المطلوب ، فان كل شيء يكون كافيـا فى أن يوجـد ذاته فهو واجب الوجود ، وكان (مفروضا أنه) ليس واجب الوجود ، هذا خلف !

ــ فبقى أن يكون خارجا عنها ، ولا يمكن أن يكون علة ممكنة ــ فانا جمعنا كل علة ممكنة فى هذه الجملة ــ فهى اذن خارجة عنها ، وواجبة الوجود بذاتها .

فقد اتنهت الممكنات الى علة واجبة الوجود ، فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية » [1] .

ويفرغ هذا الاستدلال ، وهو القائم على اعتبـار حدوث الممكن وبطلان التسلسل ، فى صورة أخرى موجزة ، بقوله :

« تنبيه : اما أن يتسلسل ذلك (أى ماحقه فى نفسه الامكان) الى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته ، والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضا ، وتجب بغيرها ...

اشارة : كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات ــ كانت متناهية أو غير متناهية ــ فقد ظهر أنها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها ، لكنها يتصل بها لا محالة طرف ، وظهر أنه ان كان فيها ماليس بمعلول فهى طرف ونهاية .. فكل سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته » [2] .

ويصوره أيضا بناء على المقدمة الثانية ، وهى تقرير بطلان الدور ، فيما ينقل عنه هنا من نص آخر :

---

(1) كتاب « النجاة » : ص ٢٣٥ .

(2) « الاشارات » : ص ١٩٥ ، ١٩٨ .

« ونقول أيضا : انه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه ، وكل واحد منه ممكن الوجود فى نفسه لكنه واجب بالآخر ... الى أن ينتهى اليه (الى نفس كل واحد) دورا . ولنقدم مقدمة أخرى فنقول :

ان وضع عدد متناه من ممكنات الوجود ، بعضها لبعض علل فى الدور، فهو أيضا (كالتسلسل) محال . وتبين (هذه المقدمة) بمثل بيان المسألة الأولى . ويخصها : أن كل واحد منها علة لوجود نفسه ، ومعلول لوجود نفسه ، ويكون حاصل الوجود عن شيء انما يحصل بعد حصوله بالذات . وما توقف وجوده على وجود البعدية الذاتية ، فهو محال الوجود .. وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطا فى وجوده ؛ بل وجود مايوجد عنه وبعده »[1] .

ويعمد الفارابى فى تصوير الاستدلال بالممكن باعتبار حدوثه الى الاجمال ، وبعبارة أخرى يقف عند حد الدعوى : سواء فى توجيه الاستدلال ، أو فى الحديث عن المقدمتين الضروريتين للدليل ، وهما التسلسل والدور ، فيقول مثلا :

« ... والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا

ولا يجوز كونها على سبيل الدور

بل لابد من انتهائها الى شيء واجب ، هو الموجود الأول »[2] .

• وباعتبار ثبات الممكن واستمرار وجوبه : يعرض ابن سينا

---

(۱) كتاب « النجاة » : ص ٢٣٦ .

(۲) « عيون المسائل » : ص ٦٦ (من كتاب المجموع) .

الاستدلال به على وجود واجب بذاته ـــ مستصحبا فى توجيه الاستدلال ذكر المقدمتين السابقتين : بطلان التسلسل والدور ـــ فى صورة منطقية واضحة ، تنبىء عن ذلك عبارته :

« لابد من شيء واجب الوجود ، لأنه ان كان كل موجود ممكنا : فاما أن يكون مع امكانه حادثا ، أو غير حادث .

ـــ فان كان غير حادث : فاما أن يتعلق ثبات وجوده بعلة أو بذاته

فان كان بذاته فهو واجب ، لا ممكن .

وان كان بعلة : فعلته معه ، والكلام فيها كالكلام فى الأول .

ـــ وان كان حادثا : وكل حادث فله علة فى حدوثه ، فلا يخلو :

- اما أن يكون حادثا باطلا مع الحدوث لا يبقى زمانا
- واما أن يكون انما يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان
- واما أن يكون بعد الحدوث باقيا .

والقسم الأول : محال ظاهر الاستحالة .

والقسم الثانى أيضا محال ، لأن الآنات لا تتتالى ، وحدوث أعيان واحدة بعد الأخرى متباينة فى العدد ـــ لا على سبيل الاتصال الموجود فى مثل الحـــركة ـــ يوجب تتالى الآنات ، وقـــد بطـــل ذلك فى العلم الطبيعى .

ومع ذلك ، فليس يمكن أن يقال : ان كل موجود هو كذلك ، فان فى الموجودات موجودات باقية بأعيانها فلنفرض الكلام فيها ، فنقول :

ان كل حادث فله علة فى حدوثه ، وعلة فى ثباته ...

ويمكن أن يكونا ذاتا واحدة : مثل القالب فى تشكيله الماء ، ويمكن

أن يكونا شيئين : مثل الصورة الصنعية ، فان محدثها الصانع ومثبتها جوهر العنصر المتخذة منه . ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود — بعد حدوثه — بذاته ، حتى يكون اذا حدث فهو واجب أن يوجد ويثبت ، لا بعلة فى الوجود ، والثبات ... فانا نعلم أن ثباته ووجوده ليس واجبا بنفسه ، ولا ثابتا بنفسه . ووجوب ثباته بعلة الحدوث انما يجوز لو كانت العلة باقية معه ، وأما اذا عدمت فقد عدم مقتضاها ، والا فسواء وجودها وعدمها فى وجود مقتضاها ، فليست بعلة ...

واذا اتضحت هذه المقدمات ، فلابد من واجب الوجود .

وذلك لأن الممكنات اذا وجدت وثبت وجودها كان لها علل لثبات الوجود . ويجوز أن تكون (هذه) العلل علل الحدوث بعينها ان بقيت مع الحادث ، ويجوز أن تكون عللا أخرى ولكن مع الحادثات ، وتنتهى (العلل جميعها) لا محالة الى واجب الوجود ، اذ قد بينا أن العلل لا تذهب الى غير النهاية ، ولا تدور ... »[1] .

وفلاسفة المسلمين ، نراهم الآن يعمدون فى الاستدلال على وجود واجب بذاته الى نفس « الوجود » :

فيفرضونه منوعا :

- اما الى واجب وممكن ، وهنا يثبت المطلوب فى الجملة .
- واما كله نوعا واحدا هو الممكن ، وعندئذ لابد أن ينتهى أمره عقلا الى وجود واجب بذاته ، ضرورة أنه أخذ فى مفهوم الممكن أنه المتساوى فى الوقوع وعدم الوقوع ، ولذا تشرح طبيعته على الوجه

(١) كتاب « النجاة » : ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ .

الآتى : « وما حقه فى نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن ، فان صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره» . فان لم يفرض العقل انتهاءه الى مالا نهاية ، أو دارت على نفسها بأن يتوقف وجود الفرد منها على نفسه فيكون علة لنفسه فى آن واحد .

هؤلاء الفلاسفة اذ يتخذون من « الوجود » وتصوره عقلا — بغض النظر عن الحادث بالفعل من العالم — دليلا على وجود الواجب بذاته وهم يرون فقط أن طريقهم الذى ساروا فيه هو طريق الخواص من الناس ، وطريق « الصديقين » من المؤمنين !

على أنه عند التأمل يتبين أن تصور الوجود من حيث هو واتخاذه سلما للوصول الى واجب بذاته ، يرتكز فى واقع الأمر على العالم المشاهد ، ويؤول الى اعتباره : فطبيعة هذا العالم تنبىء من غير شك عن أنه متطور وصائر ، وبالتالى تفضى الى أن نوعه يتوقف حتما فى وقوعه وحدوثه على ماليس بمتطور ولا صائر ، وذلك هو الواجب بذاته .

و « توماس الأكفينى » يقرب من الصواب فى الرأى عندما يعد هذا الدليل المفضل لدى الفلاسفة الدينيين عامة فى القرون الوسطى ، وهو دليل « الوجود » ، أو الامكان من الأدلة التى لها طابع الطبيعة الواقعية ، وعندما يراه من حيث سيطرة هذا الطابع عليه لا يفترق عن

عدة أدلة أخرى ساقها هو [1] ، وترجع فى النهاية الى اعتبار هذا العالم، وعندئذ ، يجعلها كلها فى مقابل ما يسمى بالدليل « الوجودى » . وهو ذلك الدليل الذى يستنبط الوجود الواقعى الحقيقى من المعانى النظرية الصرفة ، على نحو ما استنبط الأسقف أنزيلم وجود الله من مفهوم الله ، كمعنى له الكمال المطلق .

وبينما يعتقد « توماس فون أكفينو » أن طريق العقل يكون مأمون العاقبة فى الاستدلال ، بل يكون مؤكدا فى تجنب الخطأ والزلل ، اذا هو سلك فى التدليل على وجود الله طريقا غير مباشر ، وهو طريق العالم من حيث امكان أصله أو من حيث وقوعه ، يعتقد أيضا أنه لا يصل العقل الا الى ظن ، ان سلك طريقا مباشرا واتخذ من معنى الله دليلا على وجوده ، كما صنع أصحاب هذا الدليل الوجودى . ولذا رفض [2] دليلهم ، ونصح بالاستدلال على وجود الله من غيره ، كما فعل هو :

---

(١) أوجست ميسر (فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى » ، ج ١ ص ١٣٤ ، ١٣٥) يلخص الأدلة التى ارتضاها « توماس » فيما يلى :

الأول : أن يتوصل بحركة هذا العالم الى علة عليا محركة ، ولكن هى نفسها غير متحركة .

الثانى : أن يتوصل بعدم وجود هذه الأشياء من ذاتها الى وجود علة موجودة بذاتها ، خارجة عن هذا العالم .

الثالث : أن يتوصل بحدوث العالم الى حقيقة واجبة .

الرابع : أن يتوصل بالكمال المتـدرج للأشياء الى حقيقة كاملة كمالا مطلقا ، كمعيار لكل القيم الأرضية .

الخامس : أن يتوصل بنظام الطبيعة ـ ويهدف هذا النظام الى غاية ـ الى وجود علة موجدة هذا النظام ، كحقيقة عقلية .

(٢) « كانت » ـ (نقلا عن كتاب « تاريخ الفلسفة » تحت عنوان : من « كانت » الى « هيجل » لأوجست ميسر ، ص ٣٢) فى حديثه فى كتاب « نقد العقل الخالص » =

. . . .

= عن النظر العقلى الدينى أو علم الكلام ـ ينقد بعض الأدلة التقليدية على وجود الله :

• وأولها هـذا الدليل الوجودى : ويشرحه ـ وفق بيان أصحابه له ـ بأنه الدليل الذى يستطيع أن يستخلص وجود الله من معناه كأكمل طبيعة فى الكون ، بناء على ان الله اذا كانت له جميع الصفات عدا صـــفة الوجود لا يكون أكمل طبيعة فى الكون ويعقب على ذلك بنقده له بأن الوجود ليس صفة كغيرها ، لأنه شىء ما يفصل فيـــه الشعور أو الاتصـــال به ولا يمكن أن يعتقـــد باستخلاص وجـود ما صدق (موضوع) من عنوان مطابق له ومفهوم خاص به .

(ولعل الايجى فى كتابه « المواقف » ـ ص ٢٦٩ من النسخة المجردة طبع مطبعة العلوم بمصر ـ يكون قد سبق « كانت » بنقد مثل هذا الدليل فى الجملة ، عندما كشف عن منشأ كثير من الشبه ، وأرجع ذلك الى عدم التفرقة بين مفهوم الموضوع وعنوانه (Begriff) من جهة ، وما صدقه وموضوعه (Gegenstand) من جهة أخرى ، والى اعتقاد التلازم بينهما . وعبارته :

« ... منشأ كثير من الشبه ـ عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذى يسمى عنوان الموضوع ، وبين ما صدق عليه المفهوم الذى يسمى ذات الموضوع . فاذا تنبهت له انجلت عليك (الشبه) وقدرت أن تغالط ، وأمنت أن تغالط ...

منها قولهم : الوجـود مشترك ، اذ نجزم به ونتردد فى الخصوصيات ، فنقول : المجزوم به مفهوم الوجود ، لا ما صدق عليه الوجود والنزاع فيه .

ومنها قولهم : الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون الماهية وبالعكس .. قلنا : فيه ما تقـــدم .

ومنها : الصفات زائدة على الذات ، والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة واحدا . قلنا : يكون ما صدق عليه واحدا ، وأما المفهوم فلا ») .

والدليل الوجودى فى أساسه قام على اعتقاد هذا التلازم ، اذ ادعاء استخلاص وجود الشىء أى وجود الموضوع والما صدق من مفهومه وعنوانه لا يتصور الا اذا تصورت الرابطة وثيقـــة .

• وثانى الأدلة على وجود الله التى نقدها « كانت » دليل العالم باعتبار أن ما فيه خاضع لمقولة العلية : ومحصله ـ كما نقل تصويره كل ما فى العالم له علة ، فكذلك يجب أن يكون للعالم نفسه علة هى الله =

. . . .

= وقد أثار « كانت » أن قانون العلية له اعتباره فقط فى التغيرات والحوادث التى تقع فى الزمن ، وبالتالى قيمته تنحصر داخل هذا العالم . أما استخدامه فيما وراءه فلا يمكنه من أن يسلم الينــا معرفة حقيقيــة . على أن مبدأ العلية فى ذاته لا يدفعنا ولا يلح علينا على الاطلاق فى أن نسأل عن علة العالم .

• وثالثها الدليل الغائى : وهو الذى يتوصل به عن طريق تطور العالم وما فيه من نظام ينم عن هدف وحكمة له ، الى الله كخالق له . هذا الدليل ، كما يذكر ميسر فى مصدره السابق ، يستحق فى نظر « كانت » أن يشار اليه باحترام فى كل وقت ، وهو — كما يقول « كانت » — أقــدم دليل وأوضــحه وأوفقه كذلك بالنسبة الى عقل الانسان العام . لكن مع ذلك لا يوصل فى الواقع الى هدفه . ويكفى أن يفكر الانسان فقط فيما فى العالم من كائنات لا هدف لها ومن أخرى يعتورها النقص وعدم الكمال ، يكفى أن يفكر فيما فيه من خبائث وشرور . ويمكن أن يتوصل به على الأكثر الى وجود صانع حكيم قوى للعالم ، لكن شأنه كشأن أى مهندس من بنى الانسان فى أنه تحصره وتحده دائما مادة عمله . وعلى كل حال — يقول « كانت » نقلا عن المصدر السابق — لا يبرهن على وجود حقيقة كاملة كمالا مطلقا ، وعلى أن العالم خلق بوساطتها .

ودفعا لأن يساء الآن فهم « كانت » فى علاقة فلسفة النقدية بالدين ، ندع أوجست ميسر يذكر لنــا طرفا من نتيجــة بحث « كانت » فى قيمة الميتافيزيقا النظرية — مصدره السابق ص ٣١ :

« والمسائل الرئيسية التى كانت تعالجهــا الميتافيزيقــا النظرية أو الخارجية — (Transzendnte Metaphysik) — هى :

— الله

— الاختيار .

— عدم الفناء .

ونتيجة بحث « كانت » فيما يعنون له بـ Dialektik أو الجدل الكلامى هى أنه لا يستطاع حل المسائل بالطريق العلمى ، لكن من نتائجه مع ذلك أن الايمان بالله لا يمكن أن ينقض عن طريق اعتراضات علمية .

هــــذا الايمان له أسبابه الجدية القوية وان لم تكن نظرية ، لها طابعها العملى =

على دليل حدوث العالم بالفعل فى الاستدلال على وجود الله ، يعبرون عن رغبتهم فى مجاراة الفلسفة المشائية وآرائها فى الوجود ، والأخذ برأى أرسطو فيه من تنويعه : الىواجبوممكن ، وادعائه التلازم العقلى بين هذين النوعين ، لا ينفك فيه تصور الممكن فى ذاته عن استلزامه تصور واجب بذاته فى الوجود .

ولعل الصورة المنطقية لهذا التلازم رجحت لديهم ، فقبلوها على أن يضيفوها الى ماعرف للمسلمين من طرق أخرى فى الاستدلال على وجود الله ، ظنا منهم أنهم يضيفون جديدا ، لتقوى الحجة ويتأيد الايمان بالله فى نفوس العامة والخاصة على سواء .

= وهذا ما يحاول « كانت » توضيحه فى « نقد العقل العملى » ، وبهذا يتضح أن نقده للميتافيزيقا النظرية كان لهدم علم خطأ (اذ الميتافيزيقا تدعى أن لها قيمة العلم بينما لم تسلك وسائله ولم تبن على أسسه) ولم يكن لزعزعة الايمان الدينى .

وعلى هذا النحو نفهم كلمته فى مقدمة الطبعة الثانية لكتاب « نقد العقل » وهى :

« كان يتحتم على أن أزيل العلم لآخذ مكانا للايمان » .

وَحدَانيَة وَاجب الوجُود

لم يكن فلاسفة المسلمين ، عندما قبلوا الوضع الاغريقى فى معالجة المسألة السابقة : وهى الاستدلال على وجود الله .. فى حاجة الى مهارة عقلية خاصة ، لأن قبول ماجاءت به الفلسفة الاغريقية فيها ، ووضعه ازاء ماورد به الاسلام فى اثبات وجود الله ، لا يتعارض مع الاسلام ، ولا مع مبدأ آخر فيه .

ولذا يبدو أن عملهم العقلى ينحصر فى قبول الفكرة الاغريقية وتطبيقها ، أكثر من التنقيب فيها ومحاولة تصحيح مالم يستقم أمره فى ظاهره ، من عناصرها مع الدين .

ولكن هنا .. فى وحدانية واجب الوجود ، وبالأحرى فى وحدانية «الأول» كان لابد اذا ما أرادوا أن يسايروا الفكر الاغريقى فى خاصية واجب الوجود : كواحد على الاطلاق أن يواجهوا رأى الدين فيما جاء فيه متعلقا بالله سبحانه وتعالى ، مما قد يتعارض فى ظاهر أمره على الأقل مع جوهر الفكرة الاغريقية وهدفها .

• وهم قد قبلوا بالفعل رأى أرسطو فى وحدة واجب الوجود ، ونقلوا هذا الواجب الى الله تعالى . ومنذ أن قبلوه وأضافوه الى الله ، أخذ الله جل جلاله فى تاريخ التفلسف الاسلامى الالهى عنوان « واجب الوجود » .

• ولأنهم مسلمون ومدافعون عن الاسلام اضطروا أيضا ،

عندما قبلوا رأى أرسطو فى وحدة « واجب وجوده » أن يجاروا الاسلام فيما وصف به الله سبحانه وتعالى من صفات ، قد تراها المدرسة الأرسطية متعارضة مع وحدة واجب الوجود ، حسبما شرحتها .

فكان عليهم اذن أن يتجاوزوا حد ضم الفكرتين بعضهما بجوار بعض الى محاولة صهر احداهما فى الأخرى .. أو يتجاوزوا ذلك الى محاولة الملاءمة والتوفيق بينهما على الأقل .

وقد حاولوا ذلك ، بعد أن تأثروا بالاغريق فى تفكيرهم ، فى هذا الجانب .

وعلى هذا النحو نجد رأى فلاسفة المسلمين فى وحدانية الله ، يصور ضربين من العمل العقلى :

- يصور الجانب الاغريقى : مشروحا بكل مايستلزمه من عناصر الشرح ، ومطبقا على الله .
- ويصور محاولة الملاءمة بين هذا الجانب الاغريقى وبين الاسلام فيما جاء به من صفات لله تبتعد عن مفهوم واجب الوجود ، كما عرضه أرسطو والمشائيون بعده .

الجانب الاغريقى :

والجانب الاغريقى فى تحديده لوحدة واجب الوجود ، وفى شرحه لعناصر هذه الوحدة ، يمكن أيضا — اذا ما أريد وضعه أمام رأى الاسلام فى وحدة الله [1] — أن يصور على أنه يعبر عن ناحيتين فى وحدة الواجب :

---

(١) الاسلام : يهدف أولا وبالذات الى نفى التعدد فى ذات المعبود فى حقيقة الوجود ، ويحرص على استقلاله وتفرده فى الكون باستحقاق العبادة من أفراد الناس جميعا ... « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » ، « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد » . =

• عن وحدة هذا الواجب فى واقع الأمر .

• ثم عن وحدته بمعنى بساطة ماهيته فى التصور الذهنى .

ووحدة الواجب فى واقع الأمر : تتحقق بأن يمنع العقل تعدد أفراد ذاته ، أى يمنع أن يكون له ند ، ويمنع أن يكون له ضد مع ذلك .

ووحدته أو بساطته فى التصور الذهنى : تتحقق بأن يمنع العقل :

— تركبه من أجزاء ، هى أجزاء الواجب .

— وتركبه من واجب .

— ثم أخيرا بمنع مشاركته لغيره فى الماهية والقول الشارح .

• ويعلل الفارابى — ممثلا فى ذلك الفكر الاغريقى — وحدة واجب الوجود لذاته فى واقع الأمر ، بقوله :

= ولم يطلب الى المؤمنين بدعوته الى التوحيد أن يجهدوا أنفسهم فى تصور تفرده فى الماهية والمفهوم ، وعدم تركبه فيها من جزئين أو اجزاء مما يتصل بتحديدات « القول الشارح » والتعاريف المنطقية الأرسطية . جاء الاسلام ليحارب عقيدة الشرك فى الكون ؛ ليحارب اعتقاد الناس بآلهة متعددة وبقوى كثيرة يوزع عليها التأثير فى مظاهر الوجود ، وتحدد لها مناطق نفوذ فى العالم سماوية وارضية ، أو تحدد لها أجناس وقبائل من البشر . فدعوة الاسلام الى التوحيد هى نداء الى الايمان بمعبود واحد لا شريك له فى العالم . واذا كان متفردا بأن يتوجه الناس بعبادتهم اليه خاصة ، فهو عام لكل مناطق الكون لكل أجناس البشر وقبائله ؛ هو عالى لا تحده محلة ولا وطن ولا صفات جنس أو قبيلة . ويكفى المؤمن بالتوحيد — فى نظر الاسلام — أن يقر بوحدة ذات المعبود ، ويطرح أن يكون له شركاء فى النفوذ والتأثير فى الكون . وما يكفى المؤمن هو ما يهدف اليه الاسلام ، دون أن تكون له وراء ما يهدف اليه ناحية أخرى يجعلها غاية للخواص المقربين . حقيقة ، فرق الاسلام فى الجماعة المؤمنة بين خاصة وعامة ، ولكن المقياس والفيصل فى نظره السلوك العملى وفق هذا الايمان ، بين دقة أو تساهل فيه .

نعم لا يمانع الاسلام فى أن الانسان المؤمن بوحدة الله يتصوره بسيطا غير مركبة ماهيته من أجزاء ، ولا مشتركة مع غيرها فى جنس وفصل ، مبالغة فى اثبات الوحدة لله من كل وجه ، لكن لا يطلب ذلك حتى لا يكون هناك حرج فى التكليف .

« وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد ، والا لكان معلولا له ... » [1] .

فاقتصر فى اجمال على اثبات الوحدة بمعنى نفى الند .

أما ابن سينا — كعادته — فيطيل فى التعليل ، ويبين أن تحقق هذه الوحدة لذات الواجب فى الواقع كما تتوقف على نفى الند ، تتوقف أيضا على نفى الضد ، يقول :

« ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، لأن وجود نوعه له بعينه اما أن تقتضيه ذات نوعه ، أو لا تقتضيه ذات نوعه ، بل تقتضيه علة .

— فان كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه .. لم يوجد الا له .

— وان كان لعلة : فهو معلول ناقص وليس واجب الوجود .

وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين ، والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب الوقت والزمان ، وبالجملة لعلة من العلل . وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى ، فانما يختلفان بشيء غير المعنى . وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين — فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرناه من العلل ولواحق العال — فليس واجب الوجود . وأقول قولا مرسلا : ان كل ما ليس اختلافه لمعنى ولا يجوز أن يتعلق الا بذاته فقط ، فلا يخالف مثله بالعدد .. فلا يكون اذن له مثل ؛ لأن المثل مخالف بالعدد

فبين من هذا أن واجب الوجود لذاته :

---

(1) « فصوص الحكم » : ص ١٣٢ (من كتاب المجموع) .

ـ لا ند له

ـ ولا مثل له

ـ ولا ضد له

لأن الأضداد متفاسدة ومتشاركة فى الموضوع ، وواجب الوجود برىء من المادة » [١] .

ويقول أيضا :

« اشارة : الضد يقال عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع ، وكل ماسوى الله فمعلول ، والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب ، فلا ضد للأول من هذا الوجه .

ويقال عند الخاصة لمشـــارك فى الموضوع معاقب غير مجامع ، اذا كان فى غاية البعد طبـــاعا ، والأول لا تتعلق ذاته بشىء ، فضـــلا عن الموضوع ، فالأول لا ضد له بوجه » [٢] .

• ووحدة الواجب أو بساطته فى التصور الذهنى ، ومعناها عدم تركبه من أجزاء ، يستدل عليها الفارابى بأسلوبه المعروف به ـــ وهو أسلوب الاجمال والتركيز ـــ فيقول :

« وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقداريا كان أو معنويا ، والا لكان كل جزء من أجزائه اما واجب الوجود فكثر واجب الوجود ، واما غير واجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجملة ، فتكون أبعد من الجزء فى الوجود » [٣] .

---

(١) « النجاة » : ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(٢) « الاشارات » : ج ٢ ، ٢١٣ .

(٣) « فصوص الحكم » : ص ١٣٢ (من كتاب المجموع) .

وابن سينا فى كتابه « الاشارات » ينحو هذا المنحى فى التدليل ، عندما يعبر عن ذلك بقوله :

« اشارة : لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها ، ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ، ومقوما لواجب الوجود ، فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ، ولا فى الكم » [1] .

لكنه فى كتاب آخر من كتبه يسهب فى توجيه الاستدلال واستخلاص المطلوب ، وعبارته :

« ونقول أيضا : ان واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادىء تجتمع فيقوم منها واجب الوجود ، لا أجزاء الكمية ، ولا أجزاء الحد والقول .. سواء كانت كالمادة والصورة ، أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، فيدل كل واحد منها على شىء هو الوجود غير الآخر بذاته .

وذلك لأن كل ما هذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر، ولا ذات المجتمع :

ـــ فاما أن يصح لكل واحد من جزئيه مثلا وجود منفرد به ، لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها : فلا يكون المجتمع واجب الوجود .

ـــ أو يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع والأجزاء الأخرى وجود منفرد فليس واجب الوجود ، اذ لم يكن واجب الوجود الا الذى يصح له .

---

(١) جـ ١ ص ٢٠٩ .

وان كان لا يصح لتلك الأجزاء مفـارقة الجملة فى الوجود ، ولا الجملة مفارقة الأجزاء ، وتعلق وجود كل بالآخر ، وليس واحـد أقدم بالذات ، فليس شيء منها بواجب الوجود ...

فقد اتضح من هذا :

— أن واجب الوجود ليس بجسم .

— ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم

— ولا مادة معقولة لصورة معقولة

— ولا صورة معقولة فى مادة معقولة

— ولا له قسمة لا فى الكم ، ولا فى المبادىء ، ولا فى القول الشارح فهو واحد من هذه الجهات الثلاث » [1] .

ويشرح وحدة واجب الوجود ، بمعنى بساطته فى التصور الذهنى ، وعدم تركبه من واجب وغير واجب ، بقوله :

« ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وغيره معا ؛ فانه ان رفع غيره ، أو لم يعتبر وجوده لم يخل :

— اما أن يبقى وجوب وجوده على حاله ، فلا يكون وجوب وجوده بغيره

— واما ألا يبقى وجـوب وجوده : فلا يكون وجـوب وجوده بذاته » [2] .

---

(١) « النجاة » : ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٢٥ .

ثم يوضح الفارابى وحدة الواجب ، بمعنى هذه البساطة فى التصور الذهنى ، وعدم اشتراك غيره معه فى ماهيته ، بما يذكره له :

« وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول : فلو كان له فصل لكان الفصل مقوما له موجودا وكان داخلا فى ماهيته وهو محال ماهية (واجب) الوجود (هى) نفسه » [1] .

وابن سينا يترجمه فى صورة أخرى أكثر توضيحا اذ يقول :

« اشارة : واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء فى ماهية ذلك الشيء ، لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود . وأما الوجود نفسه فليس بماهية لشيء ولا جزءا من ماهية شيء ، أعنى الأشياء التى لها ماهية لا يدخل الوجود فى مفهومها بل طارىء عليها ، فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء فى معنى جنسى ولا نوعى ، فلا يحتاج اذن أن ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى ؛ بل هو منفصل بذاته ..

فذاته ليس لها حد ، اذ ليس لها جنس ولا فصل » [2] .

وهو فى نص آخر يزيد فى التوضيح والشرح فى البرهنة على بساطة الواجب بالمعنى السابق وعبارته :

« ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه .. ولنبرهن على هذا فنقول : ان وجوب الوجود :

— اما أن يكون شيئا لازما لماهية ، تلك الماهية هى التى لها وجوب الوجود ، كما نقول للشيء : انه مبدأ ، فتكون لذلك الشيء ذات وماهية.

---

(١) « فصوص الحكم » : ص ١٣٢ (من كتاب المجموع) .

(٢) « الاشارات » : جـ ١ ص ٢١١ ، ٢١٢ .

ثم يكون معنى المبدأ لازما لا لتلك الذات ، كما أن امكان الوجود قد يوجد لازما لشىء له فى نفسه معنى ، مثـل : أنه جسم ، أو بياض ، أو لون . ثم هو ممكن الوجود ، وامكان الوجود يلزمه ولا يكون داخلا فى حقيقته .

ـــ واما أن يكون وجوب الوجـود هو نفس واجب الوجـود ، ويكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له ...

فنقول :

• أولا : انه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود من المعانى اللازمة لماهية ؛ فان تلك الماهية تكون سببا لوجوب الوجود ، فيكون وجوب الوجود متعلقا بسبب ، فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته . فان وجوب الوجود .. اذا كان لازما كان تابعا غير متقدم ، والتابع معلول فكان وجوب الوجود معلولا ، فلم يكن وجوب وجود بالذات ، وقد أخذناه بالذات .

• وثانيا : وان لم يكن وجوب الوجود كاللازم ؛ بل كان داخلا فى الماهية أو ماهية : فان كان ماهية عاد الى أن النوعية واحدة ، وان كان داخلا فى الماهية فتلك الماهية :

ـــ اما أن تكون بعينهـا لكلتيهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا فيه ، وقد أبطلنا هذا

ـــ أو يكون الكل ماهية أخرى : فان لم يشتركا فى شىء لم يجب أن يكون كل واحد منهما قائما لا فى موضوع ـــ وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالسوية ، وليس لأحدهما أولا وللثانى آخرا ، فلذلك هو

جنس لهما ، واذا لم يجب ذلك كان أحدهما قائما فى موضوع فيكون ليس واجب الوجود .

وان اشتركا فى شيء ثم كان لكل واحد منهما بعده معنى على حدة ، تتم به الماهية ويكون داخلا فيهـا ، فكل واحـد منهما منقسم بالقول (الشارح) ، وقد قيل : ان واجب الوجود لا ينقسم بالقول ، فليس واحد منهما (واجب الوجود) .

وان كان لأحدهما ما يشتركان فيه فقط وللثانى معنى زائد عليه ، فأما الأول فيفارقه بعدم هذا المعنى ، ووجود المعنى المشترك فيه بشرط تجريده عما لغيره وعـدمه فيه ، فيكون الذى لا تجريد له منقسما فى القول غير واجب الوجود ويكون الآخر هو الواجب الوجود وحده ...

فقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه : لا ان كان لازما لطبيعة ، ولا ان كان طبيعة بذاته .

فاذن يكون واجب الوجود واحدا ، لا بالنوع فقط ، أو بالعدد ، أو عدم الانقسام ، أو التمام فقط ؛ بل فى أن وجوده ليس لغيره ، وان لم يكن من جنسه » (١).

* * *

شرح فلاسفة المسلمين وحدة واجب الوجود على نحـو ما ذكرنا ، وعلى نحو ماعرف للاغريق ، فلم يقفوا عند حد الوحـدة فى ذاته على معنى نفى الشريك والند له فى الوجود ؛ بل بالغوا فى وحـدته بحيث

---

(١) « النجاة » : ص ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٤ .

حاولوا التدليل على أن العقل لا يتصور ماهيته فى الذهن الا بسيطة ، كما يقر بتفرده خارجه .

هو واحد من كل وجه : واحد فى الواقع ، وفى التصور الذهنى ، وأية ناحية يلاحظها العقل فيه ، يحكم حتما — فى نظرهم — **بوحدته ...**

• فهو فى ذاته : لاند ولا شريك له ، ولا ضد له

• وفى ماهيته : لا تركيب ولا اشتراك لغيره معه فيها ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا فصل لها ، لا يدخل غيره معه فيها ، ثم يخرج بفصل أو خاصة :

هو متفرد فى ماهيته ، وفى وجوده .

ارتضى فلاسفة المسلمين وحدة الواجب على هذا النحو ، وشرحوا بما حددت به فى النظر الاغريقى من التفرد فى الواقع البساطة فى التصور الذهنى ، وحدانية « الله » تعالى ، وأقاموا الأدلة — وهى أدلة عقلية عرفها الفكر الأرسطى — على أن الله واحد من كل وجه : فى الوجود الخارجى كما دعا الى ذلك الاسلام [1] ، وفى الماهية الذهنية له على نحو لم يكلف به الدين المؤمنين من عباد الله .

واذا قيل : ان فلاسفة المسلمين سلكوا طريق العقل فى البرهنة ، فلا يذهب بنا الاستنتاج من هذا القول الى حد الادعاء أنهم لا يقومون النص الدينى ، ولا يدخلون فى اعتبارهم مخالفة الدليل العقلى ، أو موافقته لما ورد به الاسلام .

هم يقرون الدليل العقلى فى حدود عدم تعارضه مع الاسلام

---

(١) يراجع هامش ١ ص ٥٣١ من الكتاب الثانى من « الجانب الالهى » .

ونصوصه بفهمهم وطريقتهم فى الفهم ، وهم لهذا ليسوا أحـرارا فى الفكر على الاطلاق ؛ هم دينيون ، عقليون :

شرحوا وحدانية الله تعالى بما شرح به أرسطو وحدة واجب الوجود عنده ، وعن طريق هـذا الشرح اسطدموا — على الأقل فى الظاهر — بما وصف الله به ذاته المقدسة مما يستدعيه اعتقـاد كونه خالقا للكون ، ومتفردا باحداث الأثر فيه ، دون أن يؤثر اتصافه بذلك فى وحدانيته التى كلف بتصورها وبالايمان بها عباده المؤمنين ، وان كان لا يتفق من ناحية أخرى مع وحدة الواجب الأرسطى فى احـدى جهتيها : فى جهة البساطة فى ماهيته وفى تصور الذهن لها ، لأن مثـل الصفات التى وصف بها الله سبحانه وتعالى ذاته بعيدة عن مفهوم الواجب ، وبعبارة أخرى من لوازم معناه ، أو عناصر شرحه .

التوفيق بين الفلسفة والدين فى الوحدة :

كان لا بد أن يوفقوا بين الفلسفة والدين ، ويلائموا بين وحدة واجب الوجود التى نقلت الآن الى « الله » تعالى ، وبين تلك الصفات التى هى له بوحى من الدين ، ولا يتطلبها مفهوم الواجب ، بل قد تتنافر معه .

وعلى وجه التحديد ، كان يجب على فلاسفة المسلمين أن يوفقوا بين وحدة الواجب فى التصور على معنى بساطة ماهيته فى الذهن التى صارت الآن — بعد قبولهم الفكرة الاغريقية وتطبيقها على الله عنصرا فى تحديد وحدانية الله ، وبين صفات : الخلق والقدرة والارادة والحياة وغيرها .. ممـا هى الله ، وتتعدى فى الوقت نفسه خصـائص واجب الوجود ، على نحو ما عرفت هذه الخصائص فى أصل الفكرة الاغريقية .

والسؤال الذى كان يجب على هؤلاء الفلاسفة المسلمين أن يجيبوا عنه ، هو :

كيف يستقيم تصور البساطة فى مفهوم الله الذى هو واجب الوجود ، والذى هو تبعا لذلك لا حد له ، ولا ينقسم فى الكم والمقدار ، مع ما يجب أن يتصف به من : الخلق والقدرة والارادة والحياة ... ؟

كيف يتلاءم ذلك بعضه مع بعض ، واتصافه بهذه الصفات التى وردت فى القرآن الكريم يؤدى الى كثرة اعتبارية فيه ـــ على الأقل، وهذه الكثرة تتنافى مع تلك البساطة فى المفهوم التى استتبعها اطلاق واجب الوجود عليه ؟ .

ابن سينا يحاول التوفيق والملاءمة بين الطرفين ، ويسلك طريقا مزدوجا الى ذلك :

• يشرح ذات الله : وهى ذات واجب الوجود الآن أيضـــا بما لا يخرج عن كونها عقلا وعلما .

• ثم يشرح كل صفة يتصف بها الله : مما لا يتطلبها واجب الوجود فى أصل الفكرة الاغريقية ، بمعنى يؤول الى العلم والادراك .

يشرح خلق الله للكون ، وحدوث الكون عنه بمعنى يتصل بالعلم .

ويشرح الارادة والحياة والقدرة ـــ بناء على أنها فى الغائب غيرها فى الشاهد ، بمعان تتصل كذلك بالعلم .

واذن هذه الصفات كلها ، فى نظر ابن سينا ، لا تختلف عن ذات الله الواجب الوجود ، التى هى علم محض ، وادراك محض ، وعقل

محض ، والتى هى عاقلة لذاتها ولـ « الكل » ، ولما فيه من خير ونظام !

هذه الصفات ليست مغايرة للذات .. هى عين الذات .

ثم يستطرد فيؤكد أن البساطة فى مفهوم الذات المقدسة ، وهى ذات الله الواجب الوجود ، متوفرة له ، مهما يوصف من صفات :

فما لا يقتضيه منها مفهوم الواجب يرد اليه على نحو ما شرحه ، وهى بعد ذلك ووجوده شىء واحد ...

— هى نفس وجوده مع اضافة .

— أو اضافة وسلب معا .

— وما يستلزمه منها هذا المفهوم هو نفس الوجود مع سلب .

• فالأول : يعقل ذاته ، ويعقل نظام الخير الموجود فى الكل و (يعقل) أنه كيف يكون [1] .

• علم الواجب علة الايجاد :

فذلك النظام — لأنه يعقله — هو مستفيض كائن موجود [2] .

وكل معلوم الكون (الكائنية) ، وجهة الكون عن مبدئه ، عند مبدئه [3] .

وهو (أى الكل) خير غير مناف ، وتابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما .. فذلك الشىء مراد . لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا ، حتى يكون له فيما يكون غرض — فكأنك قد علمت

---

(١) شرح لله الواجب .
(٢) شرح لصفة الخلق .
(٣) شرح لصفة حدوث الكون .

استحالة هذا وستعلم — بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة (١) .

• حياته عين علمه : وحياته حالها هذا أيضا بعينه ، فان الحياة التى عندنا تكمل بادراك ، وفعل هو التحريك ، ينبعثان عن قوتين مختلفتين . وقد صح أن نفس مدركه — وهو ما يعقله من الكل — هو سبب الكل ، وهو بعينه مبدأ فعله ، وذلك ايجاد الكل . فمعنى الحياة منه واحد ، هو : ادراك ، وسبيل الى الايجاد . فالحياة منه ليست مما تفتقر الى قوتين مختلفتين ، حتى تتم بقوتين . فلا الحياة منه غير العلم (والادراك) . وكل ذلك له بذاته (٢) .

• ارادته فى الحقيقة والمفهوم لا تغاير علمه : وأيضا فان الصورة المعقولة التى تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية ، لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصور الصناعية — بأن تكون صورا هى بالفعل مبادىء لما هى له صور ، كان المعقول عندنا هو القدرة . ولكن ليس كذلك ، بل وجودها لا يكفى فى ذلك ، لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منهما معا القوة المحركة ، فتحرك العصب والأعضاء الآلية ، ثم تحرك الآلات الخارجة ، ثم تحرك المادة . فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة ، بل عسى القدرة فينا بعد المبدا المحرك وهذه الصورة محركة لمبدا القدرة ، فتكون محركة المحرك .

لكن واجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة

---

(١) شرح لصفة الارادة .

(٢) شرح لصفة الحياة .

المفهوم لعلمه ، فقد بينا أن العلم الذى له هو بعينه الارادة التى له .

• قدرته عين علمه : وكذلك قد تبين أن القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ للكل — لا مأخوذا عن الكل — ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شيء ...

فاذا حققت ، تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه ان ، وموجود .

ثم الصفات الأخرى .

— يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع اضافة

— وبعضها هذا الوجود مع السلب .

وليس واحد منها موجبا فى ذاته كثرة البتة ، ولا مغايرة .

• فاللواتى تخالط السلب : أنه لو قال قائل فى الأول .. انه جوهر لم يعين به الا هذا الوجود وأنه مسلوب عنه الكون فى الموضوع . واذا قال انه : واحد ، لم يعن به الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم ، أو القول (الشارح) ، أو مسلوبا عنه الشريك . واذا قيل : عقل ومعقول وعاقل ، لم يعن بالحقيقة الا أن هذا الوجود مسلوبا عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها .

• ومع اعتبار اضافة ما .. اذا قيل له : أول ، لم يعن الا اضافة هذا الوجود (الواجب) الى « الكل » . واذا قيل له : قادر ، لم يعن به الا أنه واجب الوجود مضـافا الى أن وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذى ذكر . واذا قيل له : حى ، لم يعن الا هذا الوجود العقلى مأخوذا مع الاضافة الى « الكل » المعقول له أيضا بالقصد الثانى ، اذ الحى هو الدراك الفعال .

• واذا قيل مريد : لم يعن الا كون واجب الوجود — مع كونه عقلا ، أى مسلوبا عنه المادة — مبدأ النظام الخير كله وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفا من اضافة وسلب . واذا قال جواد ، عناه من حيث هذه الاضافة مع السلب ، بزيادة سلب آخر ، وهو أنه لا ينحو غرضا لذاته . واذا قيل : خير ، لم يعن الا كون هذا الوجود (الواجب) مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص ، وهذا سلب ، وكونه مبدأ لكل كمال ونظام ، وهذا اضافة .

فاذا عقلت صفات « الأول » الحق على هذه الجهة ، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء ، أو كثرة بوجه من الوجوه »[1] .

* * *

ابن سينا اذ يحاول التوفيق بين فكرتى الواجب ، وبين وصف الله بصفاته التى وردت له كخالق على النحو المشار اليه ، يظن أنه صان وحدة ماهية الواجب — الذى هو الله الآن — وحال دون أن يتصور الذهن كثرة فيه بوجه من الوجوه ، سواء أكانت كثرة ذاتية أو اعتبارية. كما يظن مع ذلك أنه صان على الله — الذى هو واجب الوجود الآن — وصفه بصفاته التى جاء بها القرآن الكريم .

فقد بين فى محاولته هذه :

— أن « الأول — وهو العنوان الذى يتناول واجب الوجود والله معا — عقل وعلم .

---

(١) ابن سينا فى « النجاة » : ص ٢٥٠ ، ٢٥١ .

ــــ كما بين أن معنى الصفات التى يقتضيها معنى الخلق فى جانب الله، والتى تعد زائدة على مفهوم الواجب الاغريقى ، وهى صفات : الايجاد والحياة والقدرة والادراك ... الخ ، تساوق العلم والادراك .

وأن اتصاف « الأول » بهذه الصفات التى تعد زائدة على مفهوم الواجب ليست وراء العلم والادراك بل هى وهو ســواء فى الحقيقة والمفهــوم . ووصف « الأول » بهــا اذن لا يجعله متكثرا حتى ولو بالاعتبار .

ومحاولة ابن سينا هذه تنبىء عن أنه قبل من الفكر الاغريقى :

- بساطة الماهية : فى تحديد الله سبحانه وتعالى التى تقلت اليه من واجب الوجود الأرسطى .

وقبل من الاسلام :

- وصف الواجب بصفات ، نقلت اليه من اعتقاد أن الله خالق .

وكما تنبىء عن قبوله لهذا ، تقوم على اعترافه أيضا بمصطلح جديد: هو الله الواجب ، أو الله واجب الوجود ، أو « الأول » . والتعبير بالأول هو المفضل لديه عندما يتحدث فى هذا المجال ، وعلى الأخص فى كتابه « النجاة » .

وفلسفة ابن سينا لم تنف اذن وصف « الأول » بصفات ، بل على العكس التزمت وصفه بذلك ، ولكنها فقط عمدت الى بيان أن اتصافه بصــفات أيا كان شــأنها لا يضم جــديدا الى ذاته وماهيته ، اللتين يحددهما الوجود الخاص .. فكل ما يوصف به من صفات هو والذات

شيء واحد ، وهو بالتالي عن ماهيته ، لأن الصفات التي يوصف بهـا لا تخرج عن أنواع ثلاثة :

• نوع اذا وصف به « الأول » أفاد أن القصد من وصفه به سلب مايؤدى اليه عنه : فالذات هى هى على وحدتها ، لم يتغير فيهـا شيء بذلك ، وهذا النوع هو ما يستلزمه مفهوم واجب الوجود .

• ونوع اذا وصف به أفاد أن ذلك له على وجه النسبة والاضافة الى العالم كمخلوق له : والانسان فى واقع الأمر هـو الذى يتصور « للأول » صفات هذا النوع بناء على أنه هو الذى أوقع الصلة بين ذلك « الأول » والعالم فى تصوره لها على نحو : أن أحدهما خالق والآخر مخلوق .. فذات الأول هى هى على وحدتها لم تتغير بزيادة ولا نقص ، بتصور الانسان له على هذا النحو وهذا النوع من الصفات لـ «الأول» يستتبعه اعتقاد أن الله خالق .

• ونوع أخير اذا وصف به « الأول » أفاد أن ذلك له على وجه السلب كما فى النوع الأول ، وعلى وجه النسبة والاضافة أيضا كما فى النوع الثانى : وقد تقدم أن هذا النوع من الصفات لا يغير من وحدة ذات «الأول» وماهيته شيئا ، وهو مما يستتبعه الاعتقاد بأن الله خالق ، ومدبر للكون أيضا .

وشرحه أن اتصاف « الأول » بأوصاف لا يغير من وحدته ، هو العنصر الثانى فى محاولته التوفيق هنا . والعنصر الأول فى هذه المحاولة قبول البساطة فى وحدته ، وقبول اتصافه بما يصح له من صفات ـــ كما ذكرنا .

وهذا العنصر الثانى فى هذه المحاولة ـــ وهو العنصر الذى يتمثل

أولا فى رد بعض الصفات الى ذات « الأول » ، وثانيا فى بيان عدم تغير ماهيته وذاته باتصافه بأية صفة كانت ــ أدق وأعمق من العنصر الأول ، اذا قيسا بمقياس النظر الفلسفى ...

فما فى هذا العنصر من رد بعض الصفات ، وهى ليست لـ « الأول » باعتبار أنه واجب ، الى ذاته بهذا الاعتبار يقوم على تقريب معانيها من معناه وهذا التقريب يحتاج الى مهارة عقلية ، وسعة أفق فى التفكير .

وما فيه من بيان عدم تغير ذاته وماهيته باتصافها بأية صفة كانت ، يتوقف على تفتيش عقلى دقيق للتعبير عنه . لأنه يؤول فى الواقع الى أن الاتصاف عملية للانسان يقوم بها ، باعتبارات مختلفة يعتبرها فى ذات « الأول » :

- فمرة عندما يقرنه فى التصور العقلى بالعالم ، فيحدده بصفات ــ هى وليدة هذا الاقتران الذهنى ــ تميزه عما اقترن به .

- ومرة ينظر اليه على أنه أسمى الوجود كله ، وفوق كائناته المحددة المتناهية ، فيسلك فى وصفه للتعبير عن هذا التمييز طريق سلب ملاءمة صفات المحدد له ، لأنه غير متناه فى تصور الانسان اياه .

فاضافة صفات له مرة ، وسلب صفات عنه مرة أخرى طريقان من طرق التعبير عن كماله المطلق ، وهما من صنعه الانسان ، وطريق السلب منهما أوضح فى هذا الغرض .

ولذا كان السلب الطريق المفضل عند بعض الخواص ، الذى يقر بعجز الانسان عن أن يصل بادراكه الانسانى الى كنه الموجود الأسمى فى الكون .

وطريق الاضافة يعبر أيضا عن هذا الكمال لـ « الأول » ، لأنه لا يقف فى وصفه بصفة يشترك معه فيها غيره ، عند حد القدر المشترك ؛ بل يتجاوزه فى جانبه الى ما فوق هذه القدر بحيث يريده غير محدد ، وغير متناه بالنسبة اليه .

لكن هل سبق ابن سينا فى طريق (١) سلب الاتصاف فى التعبير عن كمال الله ؟ .

يحدثنا « فندلبند » (٢) عن « فيلون » فيلسوف اليهودية قبل الميلاد ، بأنه آثر هذا الطريق ، كما يحدثنا بأنه عثر عليه فى « الأفلاطونية الحديثة » من بعد فيلون ، فيقول :

---

(١) أما طريق الاتصاف فأمر فطرى ، ليس لحديث السبق والتبعية فيه موضوع .

(٢) فى كتابه « تاريخ الفلسفة » ، ص ١٩٧ تحت عنوان : « الله والعالم » ، أثناء عرضه للمذهب الثنائى فى الوجود وتعليقه على فكرة الوساطة بين طرفيه ...

و « فندلبند » يرى أن فكرة تدرج الموجودات وصدورها من الله الى أدنى شىء فى العالم الأرضى والربط بين الله والعالم عن طريق الوساطة ، محاولة للتوفيق بين مذهب الرواقيين القائل بوحدة الوجود وبحلول الله فى العالم . ويعتقد أن هذه المحاولة على هذا النحو حصلت فى مدرسة الاسكندرية فى عصر « الاختيار والانتخاب » .

ثم يقول : « بوساطة هذا التحول تكثرت الصعوبة التى فى المذهب الأرسطى — وهى التى تتعلق بتأثير الله فى العالم — لأنه مع وجوب ادعاء أن الله عقل محض ، تصبح مادية أثره غير منسجمة مع هذا الادعاء . على ان أرسطو نفسه لم يوضح علاقة المحرك غير المتحرك بالذى يتحرك : أهى على نمط التأثير والتأثر ، أم على نمط آخر .

يزاد على ذلك أن المذهب الثنائى لا يرمى فحسب الى وضع الله كعقل أمام المادة ، ووضع ما فوق المحسوس أمام المحسوس ، بل يهدف مع ذلك الى جعل الله فوق العقل ، كما هو فوق المحسوس » .

ويرى «فندلبند» لذلك نظيرا فى المذهب الفيثاغورى الحديث « فانه ان جعل (الواحد) و (الثانى) كأصلين فى الوجود ، يقصد بـ (الثانى) — لا محالة — المادة ، كشىء خال =

« والترقى أو المبالغة فى سلب اتصاف الله بأية صفة ، نراها عند « فيلون » اليهودى ، الذى أبرز التضاد بين المتناهى المحدد وبين الله ، ووضحه على نحو : أن الله ، يمكن أن يقال عنه فحسب : ليست له المحمولات (أى الصفات) المتناهية ، المتعارفة فى نظر الانسـان لأنه فوق كل شيء ، ولذا لا يسمى ولا يحدده اسم .

وهذه الطريقة فى سلب اتصاف الله بأية صفة كانت معروفة فى علم الكلام باسم « المذهب السلبى » ، ونجـدها بعد « فيلون » عنـد مدافعى المسيحية الذين تأثروا به ، وعلى الأخص عند « جوستين » والأدريين [1] .

= عن النقاء والطهر يعتبر سببا لعدم الكمال وأصلا لوجود الشر . أما (الواحد) فمرة يقصد به الصورة المحضة كعقل ومرة يقصد به ما فوق العقل من علة العلل ، كحقيقة أولى يفيض عنها (الواحد) كعقل و (الثانى) كمادة .

وفى هذه الحال الأخرى يبدو أن (الواحد) الثانى ، وهو العقل ـ كمخلوق أول ـ صورة كاملة لـ (الواحد) الأعلى . وهذا القصد الثانى ـ وان كان يعتبر العقل مخلوقا الأول الكامل كمالا مطلقا ـ يهدف الى الترقى فى عدم اتصاف الله بأية صفة » .

وهذا الذى علق به « فندلبند » على فكرة الوساطة بين طرفى الوجودى فى المذهب الثنائى حرى أن يوجه الى عمل الفلاسفة الاسلاميين المشائيين فى المشرق فى ربطهم الله بالعـالم .

(١) من هؤلاء أيضا « توماس فون اكفينو » . ففى كتاب « تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى » (جـ ١ : ص ١٣٤ ، ١٣٥) ينقل أوجست ميسر عن « توماس » فى هذا الشأن ما نصه :

« الله بسيط على الاطلاق ، ونحن اذا أضفنا اليه كمالات (صفات) كثيرة ، يحصل هذا لانا ننظر الى ذاته مرة باعتبار ، ومرة أخرى باعتبار آخر . وعلى كل حال ليس بمتيسر لنا أن تكون عن الله معرفة دقيقـة (Adaguat) . والمعانى ، أو المفاهيم (Begriffe) المستفادة من دائرة الانسـان ، كالعقل والارادة وأمثالهما ، يمكننا أن ننقلها الى الله ونطلقها عليه على سبيل المجاز فقط ، وعلى أن يلاحظ فيها الكمال =

كما يقابلنا المذهب فى الأفلاطونية الحديثة أيضا ، وان كان فى صورة أوضح وأدق : فالله — تبعا لما فى رسائل هرمس — ينظر اليه على أنه علة غير متناهية للوجود والعقل ، من شأنها أن لا تدرك ولا تحد باسم ، اذ هى فوق كل « وجود » ومع ذلك هى الموجدة للعقل أول ما أوجدت ، أى أنها كانت قبل « العقل » أيضا ... » .

ويبدو أن ابن سينا انسبق بطريق سلب اتصاف الله بأية صفة للتعبير عن كماله المطلق ، كما رأينا عند فيلسوف اليهودية ، فلم يأخذ هذا الطريق — ان افترضنا أنه وقف عليه — بالتوجيه الذى وجهه به « فيلون » السابق .. فابن سينا لم يستخدمه كطريق عام على الاطلاق ، كما استخدمه « فيلون » ؛ بل عمد اليه فى جانب بعض صفات « الأول » فقط ، وهى الصفات التى يستتبعها مفهوم واجب الوجود .

كما أنه لم يعلل الالتجاء الى هذا الطريق بما عللت به الأفلاطونية الحديثة من أن الله فوق الوجود ، وفوق العقل ، ولذا لا تحده صفات هذا الوجود ولا يدركه العقل الانسانى ، بل برر ذلك بحرصه على

= المطلق بالنسبة اليه . فكل معنى له قيمة تامة نضيفه غير محدد بوجه ؛ بل كثيرا ما يجب علينا أن نلتزم طريق السلب ، ونعرف أن صفاتنا المنتزعة من المحدد أولى بأن تسلب عن الله ، بدلا من أن تضاف اليه .

ومع هذا التحفظ يجوز لنا أن نقول :

الله حقيقة كاملة على الاطلاق ، وفى الوقت نفسه عقل على الاطلاق ، واول موضوع لمعرفته هو نفسه . ويعرف فى نفسه مع هذا كل ما كان ويكون هو سببا فى وجوده : يعرف على العموم كل واقع وكل ممكن أن يقع ، ويعرف هذا كله لا فى صفاته العامة فحسب ، بل أيضا فى صفاته الفردية الشخصية .. ومن هنا كانت « المثل » كأصول للأشياء ، فى علم الله ... » .

وحدة « الأول » ، وبساطته فى ماهيته ، مع صحة اجراء هذه الصفات عليه .

فابن سينا يقر مبدأ الاتصاف ، وهذا المبدأ نفسه يعتبر أحد أساسين عنده فى توفيقه هنا فى مشـــكلة الوحــدانية والصفات ، بين الدين والفلسفة ... لكن يريد فحسب أن يخرج الاتصاف على وجه لا يتنافى مع بساطة الموصوف ، ومع وحدته من كل وجه . وطريق السلب بعبارة أخرى احدى وسائل هذا التخريج فى نظره .

بينما « فيلون » ، ورجال الأفلاطونية الحديثة يعارضون مبدأ الاتصاف على العموم :

• أولا : لأن تطبيقه على الأول ، وهو فوق الوجود ، وفوق العقل .. يحيله الى محدد ومتناه .. والفرض أنه عندهم غير محدد وغير متناه .

• وثانيا : لأن فى هذا التطبيق نفسه ما يتنافى مع بساطة الأول التى له من كل وجه فى رأى أفلوطين ، ومن تبعه من رجال مدرسته .

علم واجب الوجود

فى الفكرة الاغريقية :

• واجب الوجود — وفق الفكرة الاغريقية — عقل وادراك ، فهو يعقل ويدرك .

• وموضوع تعقله وادراكه نفس ذاته ، فلا يتجاوزها الى غيرها .

• وعلمه كذلك عين ذاته ، فلا يضيف اليها جديدا ، ولا يحدث فيها تغييرا .

فى الاسلام :

والله سبحانه وتعالى — كما فى الاسلام — يعلم : فيعلم ذاته ، ويعلم غيره ، وغيره هو هذا العالم وما يجرى فيه من أحداث ، وما يحصل فيه من كون وفساد . وعلمه لغيره كعلمه لذاته جل جلاله .. لا يغير من وحدانيته ولا من تفرده فى تدبير الكون واحداث الأثر فيه .

ولأنه خالق لابد أن يعلم ما يخلقه ، ولأن خلقه لا يتقيد بزمن ولا مكان ، لا يقف علمه بما يخلق عند وقت معين ، ولا مكان معين .

• فعلمه اذن شامل لذاته ولغيره ، ومحيط بكل كائن فى أى مكان وأى زمان .

• وعلمه لذاته من مستلزمات ألوهيته .

• وعلمه لغيره من مستلزمات ، كونه خالقا .

• واحاطته فى علمه من مستلزمات تفرده ، ووحدانيته .

والاول : وهو التعبير المألوف لابن سينا عن « الله — الواجب الوجود » ، يعقل ذاته . وكونه يعقل ذاته لا يضر ناحية الفلسفة ولا جانب الدين فيما أتى به كل واحد منهما فى شأنه .

لكن اذا علم الاول غيره : خرج الأمر عندئذ عن مقتضى واجب الوجود الاغريقى ، وأدى علمه بغيره الى تكثر فى ماهية الواجب من جهة ، والى تغيره وعدم ثباته على حال واحدة من جهة أخرى . والفرض أنه غير متكثر فى وحدته ولو بالاعتبار ، وأنه ليس له حال أخرى منتظرة لم تكن له ، لأنه تام بالفعل ، وكامل بالفعل .

واذا لم يعلم الأول غيره كان عدم علمه بغيره سببا فى أن يسلب عن الله جانب من أهم الجوانب فى ربوبية الله ... لأن الله اذا لم يعلم غيره ، وهو هذا العالم ، فكيف يخلقه ويدبره ؟ .

لم يكن لدى ابن سينا — وغيره من فلاسفة المسلمين المشائيين — من سبيل الى اقصاء فكرة واجب الوجود ومقتضياتها ، وابعادها عن دائرة التفلسف الاسلامى والجدل العقلى حول الله ، لأنه استعان بها فى التدليل على وجود الله ، وسلم له الاستدلال بها اذ ذاك . ولم يستطع كذلك أن يتخلى عن الاعتقاد بعلم الله للعالم وأحداثه ، لأنه مسلم ، ومسلم مدافع ، حمله دفاعه عن الاسلام على أن يستعير من غير الاسلام مما ظنه مصدر حجة وبرهان أمام العقل الانسانى العام ، ليستعين بما يستعيره فى تأييد الاسلام ! .

فلم يجد بدا من أن يوفق بين الفلسفة والدين على العموم ، ولم

يجد بدا هنا من أن يوفق فى الأول بين بساطته فى الماهية وعدم تكثره ولو بالاعتبار وكذا عدم تغيره من جهة ، وبين امتداد علمه الى ما وراء ذاته وشموله ماسواه من جهة أخرى .

فاذا وضح ابن سينا الآن أن امتداد علم الأول الى ما وراء ذاته لا يحدث فى الذات تغييرا ، ولا يحدث فيها تكثرا ، ولا يخرج بها عن تمامها واستقرارها فيجعلها متجددة تبعا لتجدد علمها بما يقع وراءها فى عالم الكون والفساد — اذا وضح ابن سينا ذلك على هذا النحو ، كان موفقا فى توفيقه بين رغبته العقلية وايمانه القلبى .

لكن كيف ذلك ؟

كيف يتم أن يساوى علم الأول بما وراء ذاته علمه بذاته فى أنه لا يترتب عليه احداث الكثرة والتغير فيها ؟

ثم كيف يكون علمه بغيره هو نفس ذاته ، ويتساوى فى ذلك مع علمه بنفسه ؟ .

ابن سينا يحاول أن يجيب عن هذه الأسئلة ، ويتخذ لمحاولته هذه خطوتين :

• يبين أولا أن « الأول » عقل ، ويعقل ذاته ، وأنه بكونه عقلا ومعقولا لذاته وعاقلا لها ، لا يتكثر ولو بالاعتبار ...

فيقول :

« اشارة : الأول معقول الذات قائمها ، فهو قيوم برىء عن

العلائق والمواد ، وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة .. وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته ، معقول لذاته » [1] .

ويقول فى نص آخر :

« ... وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ، فهو بذاته معقول ، و « الأول » الواجب الوجود مجـرد عن المـادة وعوارض المـادة .

— فهو بما هو هوية مجردة ، عقل .

— وبما يعتبر له من أن هويته المجـردة لذاته ، فهو معقول لذاته .

— وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة ، هو عاقل ذاته .

فان المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشىء ، والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشىء ، وليس فى شرط هذا الشىء أن يكون هو أو آخر، بل شىء مطلقا ، والشىء المطلق أعم من أن يكون هو أو غيره .

فـ « الأول » لأن له ماهية مجردة لشىء هو عاقل ، وبما ماهيته مجردة لشىء هو معقول ، وهذا الشىء هو ذاته . فكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئا ، وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشىء آخر ، أو هو وأيضا ... فانا نعلم يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء ، فاما أن تكون القوة التى تعقل بها هذا المعنى (وهو أن لنا قوة تعقل بها الأشياء) فتكون هى بعينها تعقل ذاتها فيثبت المطلوب ، أو تعقل

---

(١) « الاشارات » : جـ ١ ، ص ٢١٣ .

ذلك بقوة أخرى فتكون لنا قوتان : قوة نعقل بها الأشياء ، وقوة نعقل بها هذه القوة ، ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية ، فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل ، ولكن هذا محال .

فقد بان أن المعقول لا يوجب أن يكون معقول شيء آخر . وبهذا يبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر ؛ بل كل ما يوجد له الماهية المجردة فهو عاقل ، وكل ما هو ماهية مجردة توجد لشيء فهو معقول . واذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ، ولذاتها أيضا تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها **فهى بذاتها عاقل ومعقول** ...

فقد فهمت أن نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب أن يكون اثنين فى الذات ، ولا اثنين فى الاعتبار أيضا . فانه ليس تحصيل الأمرين الا اعتبار أن له ماهية مجردة هى ذاته ، وأن ماهية مجردة — هى ذاته — له ...

فقد بان أن كونه عاقلا ، ومعقولا ، لا يوجب فيه كثرة البتة » [1] .

وهذه الخطوة ، وهى أن كونه عاقلا وأن ذاته موضوع عقله ، تعتبر كمقدمة لبيان : أن علم « الأول » بالغير لا يوجب فى ذاته كثرة ، ولا يحدث فيها تغييرا بوجه من الوجوه . لأنها أوضحت أن كونه عقلا ، واتخاذ ذاته موضوع تعقله لم يخرجه عن بساطته فى الماهية ، وثباته على حال واحدة ، وتمامه لا ينتظر له حال أخرى . فاذا كان تعقله للغير

---

(1) « النجاة » : ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

وعلمه به — وتلك مهمة الخطوة الثانية — لا تختلف عن علمه بذاته ، فالنتيجة واحدة ، وهى : أن علمه بالغير لا يخرجه كذلك عن بساطته وثباته وتمامه .

• ثم يبين ثانيا أن «الأول» يعلم الغير ، وأن علمه بالغير وما سواه على وجه كلى ، وقد شرح كيفية ذلك . ثم أوضح أخيرا أن ذاته مبدأ علمه بالغير ، وليس العكس وهو : أن هذا الغير مصدر علمه ، ولذلك لا يخالف علمه ذاته ولا تغاير بينهما .. فعلمه عين ذاته .

يقول فى بيان أنه يعلم الغير ، وأن علمه به على وجه كلى :

« تذنيب : فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا ، حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس، العالى عن الزمان والدهر .

ويجب أن يكون عالما بكل شيء ، لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغير وسط ، يتأدى اليه بعينه قدرة الذى هو تفصيل قضائه الأول تأديا واجبا ، اذ كان ما لا يجب لا يكون ، كما علمت » [1] .

ويقول فى توضيح أن ذاته مصدر علمه بالغير ، وليس العكس وهو : غير مصدر علمه به .

« اشارة : واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق . ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ، ومنه وجوده ، ويعقل

---

(1) « الاشارات » : جـ ٢ ، ص ٧٦ ، ٧٧ .

سائر الأشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا » [1] .

ويزيد ذلك توضيحا بقوله :

« وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء والا فذاته : اما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء ، واما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ، وهذا محال ؛ اذ لا تكون بحال لولا أمور من خارج لم يكن هو ، أو يكون لها حال لا تلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثيرا ...

ولأنه كما سبق ، مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ، ويتوسط ذلك بأشخاصها .

وبوجه آخر : لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات ، مع تغيرها من حيث هى متغيرة ، عقلا زمانيا مشخصا . فانه لا يجوز أن يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة . ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات .

ثم الفاسدات : ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص، لم تعقل بما هى فاسدة . وان أدركت بما هى ، مقارنة لمادة ، وعوارض مادة ، ووقت ، وتشخص ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة .

---

(1) المصدر السابق : ج ٢ ص ٦٩ .

ونحن قد بينا فى كتب أخرى : أن كل صورة محسوسة ، وكل صورة خيالية فانما ندركها من حيث هى محسوسة ، وتتخيلها ، بآلة متجزئة . وكما أن اثبات كثير من الأفاعيل للواجب بالوجود نقص ، كذلك اثبات كثير من التعقلات ....

بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على وجه كلى ، مع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصى . فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات ولا فى الأرض » . (١)

«فأما كيفية ذلك : فلأنه اذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ، ولا شيء من الأشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه ، فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها الى أن توجد عنها الأمور الجزئية .

ف « الأول » يعلم الأسباب ومطابقتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدى اليه وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات . لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذه . فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هى كلية ، أعنى من حيث لها صفات ، وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص ، أو حال متشخصة ، لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضا بمنزلتها .. لكنها لكونها مستندة الى مبادىء ، كل واحد منها نوعه فى شخصه ، فيستند الى أمور شخصية .

وقد قلنا : ان من هذا الاسناد قد يجعل للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها :

فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصى أيضا ، كان للعقل

---

(١) « النجاة » : ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ .

الى ذلك المرسوم سبيل . وذلك هو الشخص الذى هو واحد فى نوعه لا نظير له ، ككرة الشمس مثلا أو كالمشترى .

وأما اذا كان منتشرا فى الأشخاص لم يكن للعقل الى رسم ذلك الشيء سبيل ، الا أن يشار اليه ابتداء » [1] .

— فعلم « الأول » للعالم وكائناته الكثيرة المتعددة بوجه كلى .. فلا يتغير علمه لهذا ، وبالتالى لا تتغير ذاته ، بتغير كون هذه الكائنات وفسادها ، وحدوثها وفنائها .

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

والفارابى يشترك مع ابن سينا فى بيان أن علم « الاول » بالغير على النحو السابق لا يحدث كثرة فى ذاته ولو بالاعتبـار ، وان تكثر هذا العلم بعد ذاته ، وفى بيانه كان مركزا ، كما كان دقيقا . ونص عباراته :

« واجب الوجود مبدأ كل فيض ، وهو ظاهر على ذاته بذاته ، فله « الكل » من حيث لا كثرة فيه ، فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال « الكل » من ذاته . فعلمه بـ « الكل » بعد ذاته ، وعلمه نفس ذاته ، فيكثر علمه بـ « الكل » بعد ذاته ، ويتحد الكل بالنسبة لذاته » . (« فصوص الحكم » : ص ١٣٣ ، ١٣٤) .

ويقول :

« علمه الأول لذاته لا ينقسم ، وعلمه الثانى عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته ، بل بعد ذاته : (وما تسقط من ورقة الا يعلمها) » — (المصدر السابق ص ١٣٥) .

وله أيضا :

« ليس علمه بذاته مفارقا لذاته ، بل هو ذاته . وعلمه بـ «الكل» صفة لذاته ليست هى ذاته بل لازمة لذاته . وفيـه الكثرة المتناهيـة بحسب كثرة المعلومات غير المتناهية = وبحسب مقابلة القوة والقدرة الغير متناهية . فلا كثرة فى الذات ، بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان ؛ بل بترتيب الوجود ..

واذا اعتبر « الحق » ذاتا وصفات كان كل فى واحدة . فاذا كان « الكل » متمثلا فى قدرته وعلمه فمنهما يحصل « الكل » مفردا عن اللواحق ، ثم يكتسى المواد كل الكل من حيث صفاته ، وقد اشتملت عليه أحدية ذاته » . (المصدر السابق : ص ١٧٢) .

ـــ وعلم « الأول » للعالم مع ذلك من ذاته : وليس منتزعا من هذه الكائنات التى تعمر .. فلا يضيف علمه بها اذن جديدا طارئا على ذاته حتى تكون له حالة منتظرة ، وقد فرض أنه تام وثابت .

ـــ وعلم « الأول » للعالم لا يوجب فى ذاته كثرة بوجه : لأنه من ذاته وضمن علمه بذاته ، كما لم يوجب علمه بذاته كثرة فيها على أى نحو من الأنحاء . واذا كانت هناك كثرة فهى فى « الكل » بعد ذاته ، وليست فى الذات نفسها .

وابن سينا يظن ـــ كما يظن الفارابى وغيره من فلاسفة المسلمين فى المشرق من أصحاب الاتجاه الأرسطى ـــ أنه بهذا التوضيح والشرح قد حافظ فى « الأول » على خصائص واجب الوجود ...

فحافظ على وحدته التى له من كل وجه ، وعلى تمامه وعدم انتظار حالة له لم تكن حاصلة فيه

كما صان فيه (فى هذا الأول) أهم خصيصة من خصائص العقيدة ، وهى علم الله لما وراء ذاته ، ولكل كبيرة وصغيرة فى ملكوته .

* * *

وهكذا كان اجتماع واجب الوجود ، مع الله فى الأول ، كما أراد فلاسفة المسلمين أن يجتمعا فيه ، مثيرا لحلول وتوضيحات عقلية ربما لا تدخل فى طبيعة الدين ، كما لا تعبر هى عن خطوات تقدمية فى سبيل التفكير الفلسفى فيما بعد الطبيعة ...

وفى أوائل هذه الحلول والتوضيحات :

- أن وجود « الأول » عين ماهيته

• وأن صفاته عين ذاته

• وأن العالم معه قديم بالزمان

• وأنه لا يصدر عنه الا واحد بالذات ، وان تكثر بالاعتبار

• وأن علمه بـ « الكل » والعالم على وجه كلى ، ومع ذلك لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض .

* * *

ثلاث كلمات ، لها مدلولات ثلاثة ...

وثلاثة أنواع من القيم ...

وتنم عن ثلاثة مصادر فى التوجيه الانسانى :

• **الله**
• **واجب الوجود**
• **الأول**

— ولو بقى « الله » فى عزلة عن « واجب الوجود » ، ولم يشتبك معه فى موازنة فكرية انسانية ، لبقيت لله قدسيته الدينية

— ولواجب الوجود منطقه الانسانى

لكن « الأول » عند ابن سينا والفلاسفة المشائيين من المسلمين حاول أن يتضمن خصائص الاثنين ، فخلط فى تصوره بين قدسية الله الدينية ومنطق واجب الوجود الانسانى ، خلطا لا ييسر لمطلع على مانسج حول هذا « الأول » من شروح أن يتبين فى وضوح اتجاه الدين فى الله ، واتجاه الفلسفة فى الواجب على انفراد .

* * *

ان ما آفاده فلاسفة المسلمين المشائيون فى المشرق من الاستدلال على وجود الله من « الوجود » نفسه ، الى جانب ما فى الدين من دليل عليه مشتق من العالم الواقعى — نتيجة قبولهم فكرة واجب الوجود الاغريقى ... لا يتكافأ مع مجهودهم العقلى فى التوفيق بين الاسلام والفلسفة فيما أثاره واجب الوجود فى هذه الفلسفة من اشكالات ، وعلى الأخص فى وصف الله بصفاته التى وردت له فى القرآن الكريم ، وفى علمه لما يجرى فى ملكوته .

ثم بعد هذا كله لا يصلح تفلسفهم أن يكون أساس توجيه دينى ... لأنه لا يلتئم مع طبيعة الدين كدين ، كما لا يصلح أن يكون أساسا لتوجيه عقلى لما فيه من كثرة التعاريج والالتواءات ، نتيجة الخلط من عدة مذاهب وآراء .

ولو درى فلاسفة المسلمين المشائيون قيمة الفكر الاغريقى ، وأنه لم يخلص تماما من الشعر والخيال ، لآثروا أن يكون لهم منطق خاص بهم .

ولو علموا نتائج قبولهم آراء أفلاطون وأرسطو فى شرح العقيدة ، على العقيدة من حيث هى عقيدة ، لتركوا للقرآن الكريم وحده — كما هو — الطريق الى قلوب المصدقين ، وعقول الخاصة من الناس .

فهرس

ثبت المراجـــع

مصادر عربية :

- القرآن الكريم
- رسائل اخوان الصفا
- دائرة المعارف الاسلامية
- مقدمة ابن خلدون
- الملل والنحـــل .. .. .. للشهرستانى
- ضحى الاسلام .. .. .. لأحمد أمين
- فصل المقـــال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصـــال .. لابن رشد
- الخطط .. .. للمقريزى
- مروج الذهب .. .. .. للمسعودى
- التنبيـــه والاشراف .. .. للمسعودى
- تاريخ المـــذاهب الفلسفية .. لسانتللانا (مخطوط بمكتبة جامعـــة القاهرة)
- من الاسكندرية الى بغداد .. لـ Max Meyrhof تعـــريب عبد الرحمن بدوى
- اخبار العلماء بأخبـــار الحكماء للقفطى
- اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية
- مختصر الصواعق المرسلة .. لابن قيم الجوزية
- الجواب الكافى .. .. .. لابن قيم الجوزية
- شفاء العليل فى القضاء والقدر والتعليـــل .. .. .. لابن قيم الجوزية (سنة ١٣٢٩ هـ)

- المنقذ من الضلال .. .. للغزالى
- طبقات الشافعية .. .. لامام الحرمين الجوينى
- المواقف .. .. للايجى
- الفهرست .. .. لابن النديم
- فتح البارى .. .. .. لابن حجر العسقلانى
- المقابسات .. .. لأبى حيان التوحيدى
- الانتصار .. .. .. للخياط
- اخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطى
- فيلسوف العرب والمعلم الثانى للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق
- رسائل اخوان الصفاء ..
- الجمع بين رأيبى الحكيمين للفارابى
- فصوص الحكم .. .. للفارابى
- المجموع .. .. للفارابى
- الابانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب « ما بعد الطبيعة » للفارابى
- رسائل فى الحكمة والطبيعيات لابن سينا
- الاشارات والتبيهات .. .. لابن سينا
- تفسير المعوذتين .. .. لابن سينا
- الشفاء .. .. .. لابن سينا
- النجاة .. .. لابن سينا
- الكشاف .. .. للزمخشرى

مصادر المانية :

+ Geschichte der Philosophie, Fr. Ueberweg

Berlin, 1926

+ Die Philosophie der Araber in X Jahrhundert n.. Chr., Dr. Fr. Dieterici

Leipzig, 1967.

+ Die Philosophie des Islam, Max Horten

Muenchen, 1923.

+ Voelker - Psychologie, Wilhelm Wundt

Leipzig, 1929.

+ Geschichte der Philosophie, Wilhelm Windelband

Tuebingen, 1928.

+ Geschichichte der Philosophie, August Messer

Leipzig, 1932,

+ Geschichte der Philosophie im Islam, T. de Boer S

Stuttgert, 1901.

+ Einleitune in die Geistswissenschaften, W. Dilthey

Berlin, 1933.

+ Der Islam, Ed Montet

Bern, 1923.

+ Vorlesungen ueber den Islam, Dr. J. Goldzieher

Heidelberg, 1925.

+ Die Richtungen der islamischen Koran - Auslesung, Dr. J. Goldzieher.

+ Philosophiche Fach-ausdrucke, von o. Willmann, Muncheh.

+ Der Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklune der islamischen Theologie, von Horvitz.

+ Al-Kinde, von Flugel.

موضـــوعات الكتاب

صـــفحة

صفحة

صـــفحة

الكتاب الثاني :

صفحة